lumière & vie

ome XXXIX — décembre 1990 — n° 199

la parole dans les églises

la conversation chrétienne

Croyants en un Dieu qui parle, rassemblés par l'annonce du Verbe de Dieu fait chair, fondés sur une Parole vive et qui prend vie en eux, les chrétiens ne cessent de se parler. Ce dossier de *Lumière & Vie* est tourné vers ce qu'ils se disent au sein de leurs communautés, lorsqu'ils tissent entre eux les paroles qui les unissent. Des paroles qui sont dites à Dieu, celles de la prière, un prochain numéro traitera, le n° 202, *Prier les psaumes ;* sur celles qui vont vers le reste de la société, reviendra le n° 205, consacré à la mission.

Aux croyants, la Parole donne la parole. Les Ecritures se transmettent escortées du bruissement de leurs interprétations, de leurs actualisations perpétuellement nécessaires. Elles ont produit des bibliothèques et aussi la somme infiniment plus grande des mots qui ne retombent pas dans l'écrit : paroles des parents et des enfants se disant les uns aux autres leur foi, expression des catéchismes et des catéchèses, prédications et exhortations, mots de consolation, de réconfort, d'édification, échanges spirituels et débats de la communauté, synodes et formations, questions sans réponses et parfois réponses sans questions...

Rien dans l'Eglise ne se fait sans paroles. Mais celles-ci connaissent un en-deçà et un au-delà. L'en-deçà, c'est le silence ; celui, profond et fécond, des contemplatifs, et ce silence « père des prêcheurs » selon une vieille maxime dominicaine, espace de l'accueil du Verbe qui permet de parler ; silence recherché aujourd'hui par tant d'hommes et de femmes assourdis des bruits de la ville et des médias, ou contraint, dans ces Eglises du silence qui, si elles ne sont plus à l'Est, n'en demeurent pas moins nombreuses sur la planète ; silence imposé souvent au long des siècles par des autorités trop bruyantes, oublieuses que Dieu parle au cœur de tout croyant ; humble silence aussi de tous ceux qui vivent leur foi dans la discrétion, ou silence plus amer de ceux qui se sont retirés d'une Eglise où ils ne trouvaient plus leur place...

L'au-delà de la parole, c'est le commandement remis par le Seigneur. Au dernier jour, nous ne serons pas jugés sur nos dires, mais sur l'amour donné. Le service de la parole peut, certes, être un geste de cet amour, mais celui-ci appelle plus souvent l'engagement de tout l'être, du corps et du cœur. « Quand je parlerais les langues des hommes et des anges, si je n'ai pas l'amour, je ne suis rien », criait Paul aux Corinthiens.

Des siècles durant, les clercs eurent chez nous le quasi monopole de la parole publique. L'homme ordinaire, hors du réseau des mots de la vie quotidienne, n'entendait guère que son curé ou parfois son évêque. Deux traits dominants de notre monde ont bousculé ce paysage. L'exigence occidentale de démocratie modifie l'exercice du discours. Même si celui-ci est « autorisé », il ne peut plus être crédible s'il n'ouvre l'espace de la réponse et du débat. Nous savons que celui qui parle — fût-il Dieu, pape, clerc ou laïc — s'adresse à des sujets parlants. Evidence ? Le méconnaître n'a-t-il pas conduit à la désaffection pour trop de discours cléricaux clos sur eux-mêmes ? Autre mutation : les chrétiens de la « société communicationnelle » se parlent dans un brouhaha de paroles autres, de partout venues. Dans la prolifération des messages et la concurrence médiatique, quel est le statut des mots croyants ?

Les premiers articles de ce dossier évoquent une mutation dans l'Eglise catholique, le désaisissement du contrôle exclusif de la parole par les clercs, depuis les années soixante, en France (Xavier de Chalendar) comme au Québec (Paul-André Turcotte). Ce fait est gros d'incidences ecclésiologiques : Georges Duperray soulève notamment la question de la reconnaissance des nouveaux ministères non ordonnés.

Exercice éminent de la parole en Eglise, la prédication n'est pas sans être affectée par ces mutations. Deux théologiens protestants en traitent : André Gounelle manifeste qu'en elle se

dit la parole même de Dieu, Laurent Gagnebin rappelle qu'elle se fonde sur
écoute. L'article suivant suggère que le prédicateur n'est pas seul actif qu
il prêche : les fidèles ne reçoivent pas passivement sa parole, ils en font e
mêmes souvent bien autre chose.

D'autres paroles circulent entre chrétiens : celle des journalistes, et Jos
Broucker livre ici les fruits de sa longue expérience ; celle des spirituels, et Ma
Louise Gondal en propose des critères ; quant à celle des théologiens, la p
de position qui suit ce dossier aborde franchement ce qu'il en est de ses r
ports avec l'exercice actuel du magistère dans l'Eglise catholique.

Guy Lafon marque enfin l'enjeu théologique de ces conversations chrét
nes. Paul Ricoeur le disait autrement : vivre, c'est entrer dans un salon où
gens se causent dans un langage qui nous précède ; le temps d'une exister
on se mêle à leurs échanges ; on s'en retirera un jour, d'autres continueront. A
dans l'Eglise : la conversation se poursuit entre chrétiens ; tour à tour ser
ou tendue, profonde ou banale, accueillante ou autoritaire, fraternelle ou so
çonneuse... Nous osons croire qu'à travers ses faiblesses et ses grande
continue de se dire ce que l'Esprit dit aux Eglises.

ont collaboré à ce numéro

José de BROUCKER, journaliste informateur religieux, ancien rédacteur en che
l'Actualité religieuse dans le monde, Levallois.

Xavier de CHALENDAR, directeur du Centre pour l'intelligence de la foi, Paris.

Georges DUPERRAY, délégué diocésain à la formation, professeur de catéchétiq
l'IPER, Institut catholique, Lyon.

Laurent GAGNEBIN, doyen de l'Institut protestant de théologie, Paris.

Marie-Louise GONDAL, docteur en théologie, animatrice en pastorale catéchumén
Lyon.

André GOUNELLE, professeur de dogmatique à la Faculté de théologie protestant
Montpellier.

Guy LAFON, professeur à la Faculté de théologie, Institut catholique, Paris.

Antoine LION, dominicain, directeur de *Lumière & Vie,* L'Arbresle.

Paul-André TURCOTTE, sociologue et historien, professeur à l'Université Saint-P
Ottawa.

paroles de prêtres et de laïcs dans la liturgie catholique

Un prêtre se souvient du temps où il avait quasiment seul la parole pour « dire » la messe, cette messe que les fidèles « entendaient ». Dans la célébration de l'eucharistie ou des autres sacrements, les laïcs font désormais largement entendre leur voix. Un partage de la parole s'est instauré entre prêtres et laïcs, qui a enrichi toutes les célébrations. Une conséquence de ce changement a été de poser en des termes différents la question de la place du prêtre dans la liturgie. Evoquer certaines normes canoniques et pastorales peut ici être utile à la réflexion.

J'ai été ordonné prêtre en 1948. Je n'ai pas oublié les messes de mon enfance, dans la paroisse parisienne de ma famille ou dans l'église d'un petit village de Normandie où nous passions les vacances. Ni celles du séminaire St-Sulpice, à Issy-les-Moulineaux. Ni les messes que j'ai célébrées à St-Hippolyte, puis à Neuilly où j'ai exercé, pendant dix ans, mon premier ministère.

On « entendait » la Messe. Le prêtre avait seul droit à la parole. Les fidèles étaient simplement invités ou autorisés à dire Amen, à haute voix, à la fin du canon. Quand c'était une grand'messe, ils pouvaient chanter le Kyrie, le Gloria, le Credo. Encore que, dans beaucoup de paroisses, ces chants revenaient à des chorales qu'il était malséant d'accompagner d'une voix pas toujours juste ! Quand il s'agissait de « messes dialoguées », on pouvait dire, tous ensemble, les réponses habituellement réservées aux enfants de chœur et réciter une phrase sur deux du Gloria et du Credo, en alternance avec le prêtre.

Dans ces années cinquante, on commençait à prendre la liberté de dire l'évangile en français après l'avoir lu en latin à haute voix ; mais cette lecture doublée était réservée au prêtre. De même que la récitation à haute voix du Pater Noster : les fidèles avaient seulement le droit de dire la dernière phrase, *sed libera nos a malo*. Dans les années soixante, le Concile Vatican II venait de commencer, le supérieur du séminaire St-Sulpice demandait à Rome une autorisation spéciale (qui lui fut accordée) pour que, dans la chapelle d'Issy, les séminaristes aient le droit de dire à voix haute l'ensemble du Notre Père, en même temps que le célébrant.

Lors des mariages, les époux faisaient seulement entendre leurs voix en répondant « oui » aux questions que leur posait le prêtre. Et, pour le baptême de leurs enfants, les parents prenaient simplement la parole pour dire le prénom qu'ils avaient choisi et répondre aux questions posées en répétant des formules imprimées : « Je renonce » ou « Je crois ».

la voix des laïcs

Lors d'un récent mariage, dans une église de province, ce sont les mariés qui ont pris la parole en premier, parlant au micro avec beaucoup d'aisance, disant leur joie d'être accueillis et d'accueillir, et les raisons pour lesquelles ils avaient décidé de se marier « à l'église », invitant chacun à s'unir à leur prière. Ce sont les témoins qui ont lu l'épître et un poème non-biblique. Ce sont les époux qui, au cours d'un dialogue soigneusement préparé, se sont dit, à la face de Dieu et en présence de la communauté, qu'ils se choisissaient l'un l'autre et s'engageaient l'un envers l'autre dans le sacrement de mariage. Ce sont eux qui ont récité une belle prière qu'ils avaient composée. Puis trois de leurs amis ont lu une « prière universelle ». Et, après la communion, les époux ont repris la parole pour dire un texte d'action de grâce. Le prêtre, lui, a lu l'évangile, prononcé l'homélie, récité la prière eucharistique ; mais sa voix de « président » n'avait pas été la seule à se faire entendre.

Il n'y a guère de baptême aujourd'hui où les parents, les parrain et marraine ne soient invités à prendre la parole, et autrement que pour lire un texte imprimé. Ils disent les raisons pour lesquelles ils demandent le baptême ; ils disent leur rêve et leur prière pour le petit enfant ; ils lisent un texte ou un poème qu'ils ont choisi, ils participent à la liturgie et pas seulement par la prière intérieure ou par le chant.

paroles à la messe

Dans la quasi-totalité des paroisses de France, le prêtre n'est plus le seul à faire entendre sa voix. C'est, très souvent, un (ou une) laïc qui dirige les chants et, en quelques mots, les présente en soulignant une phrase ou les raisons d'un choix. C'est, presque toujours, un laïc, homme ou femme, qui lit, au micro, le ou les textes bibliques, parfois précédés d'une brève introduction. Ce sont des laïcs qui disent

les intentions de la prière universelle. Et tous ensemble récitent toutes les phrases du Notre Père, sans qu'il y ait besoin d'une permission spéciale ! Les annonces dominicales sont souvent faites par des responsables laïcs et pas seulement s'il s'agit de la gestion financière ou immobilière.

Le prêtre reste le président de l'assemblée eucharistique, le seul autorisé à lire l'évangile, à prononcer l'homélie, à réciter la prière eucharistique, choisie parmi les textes officiellement reconnus. La façon dont il célèbre — et pas seulement dont il prêche — peut soutenir ou gêner considérablement la prière des fidèles et la constitution d'une vraie communauté. Là est sa responsabilité ; elle est singulièrement stimulante.

Dans certaines assemblées, à l'occasion de fêtes exceptionnelles, la part des laïcs peut devenir plus grande. Il arrive qu'ils disent quelques mots après une lecture biblique ; non pas une homélie — ils n'en ont pas le droit —, mais une méditation, une réflexion, un bref commentaire. Les équipes de préparation liturgique ont pour rôle principal, dans la plupart des cas, de choisir les chants, de rédiger les intentions de prière universelle, de suggérer des idées au prêtre pour son homélie. Il arrive qu'elles en fassent plus et préparent aussi quelques interventions de l'un ou l'autre fidèle, appelé à prendre la parole à l'occasion d'un texte. L'assemblée, si ces interventions sont de bonne qualité, prend assez vite l'habitude d'entendre ces voix diverses et elle se sent plus attentive et plus participante.

Il arrive aussi, dans certains lieux de culte, au cours de célébrations, que des petits groupes se forment à la suggestion du célébrant, pour un « partage » de quelques minutes sur le texte évangélique. C'est souvent l'occasion d'échanges très personnels et stimulants, une fois vaincue la timidité. Dans tous les sens du terme, l'évangile alors « donne » la parole.

Certaines communautés paroissiales ont même proposé à ceux et celles qui avaient envie de dire quelque chose au micro de ne pas hésiter à faire entendre leur voix : une réflexion, une intention de prière, une question ou une observation sur les textes bibliques. Il y a un certain risque à ce que ce soient toujours les mêmes qui viennent prendre la parole, ou qu'ils le fassent de façon inconsidérée, médiocre ou trop bavarde. Mais le risque existe aussi pour la parole des clercs... Et, quand la communauté est habituée à ce rythme, il est rare que les interventions soient médiocres ou insupportables.

Dans le cas de liturgies domestiques, avec une assemblée beaucoup moins nombreuse et dont les membres se connaissent et travaillent ensemble en Eglise, la parole peut encore s'organiser autrement. Il n'est plus vraiment question d'homélie, mais de méditation commune, de conversation spirituelle à partir du texte évangélique. Chacun, alors, exprime sa foi, dit son expérience, pose ses questions, communique quelque chose de son écoute. Et la prière eucharistique qui suit est singulièrement enrichie de ce que chacun a pu dire ou entendre. Le silence ne doit pas faire peur ; s'il se prolonge quelques minutes, il donne à chacun l'occasion d'une méditation plus personnelle. Le silence est aussi une façon de s'exprimer !

La liturgie de la parole prend alors tous ses sens : l'homme parle à Dieu dans la prière pour lui demander son pardon, chanter sa louange, lui communiquer ses besoins et ses désirs. Dieu parle à l'homme et les textes bibliques sont reçus comme parole de Dieu, semence qui porte infiniment de fruit. Mais les hommes aussi se parlent entre eux : ils se racontent leur quête de Dieu, leur difficile chemin sur les voies évangéliques, leurs découvertes et leurs recherches, leurs expériences et leurs soucis. Pourquoi le prêtre serait-il le seul à pouvoir communiquer ses réflexions sur la vie quotidienne et sur la parole de Dieu ?

sur la route d'emmaüs

Le texte d'Emmaüs est ici très éclairant. On sait qu'il est construit sur un cadre de célébration eucharistique, avec le temps de la parole et celui du repas. Avant de s'arrêter pour « rompre le pain », Jésus écoute la parole des deux disciples : « De quoi parliez-vous donc en chemin ? ». Ils parlaient de ce qui les préoccupait, de ce qui venait d'arriver à Jérusalem, des événements récents, de l'actualité locale. Ils parlaient de ce qu'ils avaient dans le cœur, ils parlaient d'eux et de leurs amis. Ensuite seulement, après les avoir écoutés, Jésus a parlé des Ecritures, « de la Loi et des prophètes ».

La liturgie eucharistique est souvent amputée de ce temps de parole fraternelle ; elle ne sait pas comment donner sa place à ce que chacun porte dans le cœur. Ce n'est pas seulement à la sortie de la messe que les fidèles devraient s'adresser la parole, mais aussi à l'entrée pour que la prière de chacun soit nourrie des soucis et des joies de tous, pour que l'écoute de la parole de Dieu rejoigne une

communauté réelle, des personnes réelles et non un auditoire de n'importe quel siècle, de n'importe quel lieu.

Certes, il ne faut pas transformer les célébrations chrétiennes en forum, en lieux de conversations banales. Le danger est réel ; il ne faut pas exagérer le risque. La qualité de la préparation, le respect du silence, la place et la valeur des chants, le sens des gestes et des rites contribuent à donner un son et une valeur justes aux paroles des uns et des autres.

le droit à la parole

Reste une question : qui a droit à la parole au cours d'une eucharistie ? à cette parole qui prend place dans un ordre sacramentel ? Si le droit canon réserve « l'homélie » au prêtre ou au diacre, à un « ministre ordonné », ce n'est pas seulement par peur des laïcs... C'est que la parole, dans le cadre liturgique, s'insère dans la réalité sacramentelle.

Cela implique une responsabilité d'ensemble, une expérience spirituelle, une compétence théologique et biblique. Il ne s'agit pas de dire n'importe quoi. Une certaine conformité avec l'enseignement de l'Eglise et avec la tradition, un certain sérieux du commentaire, une certaine authenticité culturelle, devraient caractériser la parole au cours d'une liturgie. Pourtant, il ne suffit pas d'être docteur en théologie ou professeur d'université catholique, poète ou romancier, journaliste éloquent ou académicien pour avoir « droit à la parole » au cours d'une eucharistie. Car, précisément, la parole n'y a pas simplement fonction d'enseignement.

La parole au cours d'une liturgie ne doit jamais être un cours, ni, comme ce fut si souvent le cas jadis, un morceau d'éloquence sacrée... C'est la parole d'un pasteur qui a charge d'une communauté, qui la connaît et perçoit ses besoins pastoraux et spirituels ; d'un homme qui est en lien avec la communauté et avec le monde, qui doit trouver les mots justes pour aider la communauté à recevoir le mesage de Dieu.

Ce ne sont pas forcément les saints qui font les meilleurs sermons... Pourtant, l'expérience et la qualité spirituelles de celui qui prend la parole contribuent largement à son efficacité. Il ne s'agit pas d'atteindre l'intelligence critique des auditeurs, mais le cœur et l'esprit, le désir et la décision des fidèles. Et un certain entraînement

à vivre selon l'évangile, à vivre ce qu'il enseigne, augmente certainement l'effet bénéfique d'une parole. Non qu'il faille se présenter en modèle à imiter ! Mais il est important de pouvoir témoigner d'un itinéraire, rendre compte d'une expérience, laisser entendre des difficultés et des impasses comme des ouvertures et des réussites. C'est toujours une personne qui parle, même si elle ne parle pas toujours à la première personne. Même sans dire « je », c'est quelqu'un qui n'est pas inconnu qui vous adresse la parole. Jésus stigmatisait ceux qui « disent et ne font pas ».

La question est de savoir si, aujourd'hui, dans les communautés chrétiennes, les ministres ordonnés sont les seuls à remplir ces conditions. De nombreux laïcs sont désormais licenciés en théologie et certains paroissiens sont meilleurs exégètes que leur curé vieillissant... De nombreux laïcs font partie de conseils pastoraux, d'équipes de secteur, sont responsables d'aumôneries ou de centres de préparation au baptême ou au mariage, exercent de vraies responsabilités pastorales et connaissent mieux les besoins et les conditions de vie de la communauté que le prêtre de passage. De nombreux laïcs vivent selon l'évangile avec une expérience spirituelle et un souci de la charité que leur envie parfois leur curé.

L'ordination sacramentelle au ministère que reçoivent le prêtre et le diacre signifie et réalise la valeur et les exigences de cette mission par la parole. D'autres, dans l'Eglise, peuvent avoir reçu, sans le signe sacramentel, ces talents et ces responsabilités. Par exemple, ceux qui ont longuement préparé le mariage de futurs époux sont sans doute mieux placés pour faire un bon « sermon » que le curé de passage qui ne les a jamais rencontrés.

Comment trouver le signe qui authentifie leur prise de parole dans le cadre sacramentel ? Quel signe inventer ou retrouver pour marquer que leur parole, au cours d'une liturgie, n'est pas seulement un témoignage personnel, mais est vraiment en communion avec la parole de l'Eglise ? Et comment donner leur place aux interventions plus personnelles, évoquées plus haut, qui ne prétendent pas être de l'ordre de l'homélie, mais de l'échange entre membres vivants d'une communauté, heureux de se parler et de s'écouter, de donner leurs témoignages, et de le faire au cours d'une célébration et pas seulement des réunions qui précèdent ou qui suivent ?

xavier de chalendar

parole cléricale et parole laïcale dans la paroisse québécoise

La paroisse traditionnelle était centrée sur le prêtre, qui contrôlait tout l'exercice de la parole : pratiques et discours publics se déployaient de façon concentrique. Toutefois, dans la vie privée, d'autres jeux de parole échappaient à la régulation cléricale, celle-ci connaissant elle-même des clivages entre clergé diocésain et ordres religieux. La situation actuelle apparaît comme un décentrage de la prise de parole, les laïcs, les femmes surtout, exerçant un pouvoir qui peut contrecarrer celui du prêtre. Le décalage est parfois flagrant entre les conceptions des clercs et celles des laïcs, ou, selon un nouveau clivage entre ceux, clercs ou laïcs, qui sont ordonnés à l'institution et ceux qui ne le sont pas. Une enquête à Montréal repère des attentes contradictoires envers la prédication dominicale, dans un contexte où la paroisse, éclatée en une diversité de pratiques, cherche une difficile recomposition.

La prise de parole et sa circulation dans les milieux d'Eglise s'inscrivent dans une société axée sur la communication médiatique. Cette dernière est grandement utilisée dans les activités reliées à la pastorale et plus directement à la transmission de la foi. Il en va ainsi depuis les années cinquante. Au fil des pratiques, les moyens utilisés se sont raffinés et diversifiés, la focalisation doctrinale a fait place à l'expression courante des convictions et des impressions personnelles, les contenus et les modes de communication se sont fortement psychologisés.

Qu'en est-il de la parole cléricale ou de la parole laïcale et des relations entre les deux ? Nous proposons un aperçu circonscrit au champ de la paroisse. Précisons que dans notre perspective, le vécu religieux paroissial ne se confine pas au défini institutionnel, ou au culte, encore moins à la messe dominicale ; il comprend d'autres activités ou rassemblements, traversés qu'ils sont par les courants de la société civile.

la parole concentrique dans la paroisse traditionnelle

La parole dans la paroisse actuelle est susceptible de prendre un relief tout particulier, si on la compare à ce qu'elle était au sein de la paroisse traditionnelle. Sur ce point, nous nous en tiendrons à

des indications, d'autant que la catholicité québécoise d'avant Vatican II se révèle similaire à d'autres catholicités sur plus d'un aspect.

Dans le Québec de l'entre-deux-guerres, le curé apparaît comme la figure centrale de la paroisse. Il veille de près à ce que la vie ordinaire des croyants sous sa juridiction soit accordée aux prescriptions de l'évêque, relais des instances romaines. Il porte une attention toute spéciale à l'école, à la famille et aux relations de bonne entente entre ses ouailles. Il promeut un ordre social qui doit traduire l'enseignement officiel de l'Eglise. La visite annuelle de la paroisse, les rencontres personnelles fréquentes, la présence dans les associations de piété [1], les séances de confession et la prédication dominicale constituent autant d'interventions directes du prêtre dans la vie sociale ou religieuse.

C'est du haut de la chaire que le curé exerce un contrôle considérable sur les laïcs. Dans une communauté restreinte, l'allusion à un acte précis ne requiert pas de mention publique pour que l'auteur soit connu de tous. Il ne peut y avoir de plus grande réprobation sociale que la citation dans le prêche. Par ailleurs, aborder quelque problème social revient impérativement au curé et non aux vicaires (le cas échéant). De l'un et des autres, la tenue du sermon est fixée : ses ingrédients comprennent la louange de Dieu, l'exhortation aux exercices de piété, l'instruction sur la doctrine et sur le culte, l'application de la doctrine aux problèmes courants et les avertissements sur la mort et la vengeance de Dieu. Ce dernier thème fournit l'occasion de désapprouver les veillées mortuaires où règne la bonne humeur : l'hilarité est estimée incompatible avec la mort.

De façon générale, le ton est catégorique et dogmatique. Les représentants de Dieu ne connaissent-ils pas les questions morales mieux que les fidèles ? C'est la prérogative légitime des prêtres, et il incombe aux laïcs d'écouter. Le curé ne discute pas ! Dieu révèle sa volonté à son Eglise, ensuite à ses représentants que sont le pape et les évêques, et finalement au prêtre, chef et guide moral de la

1. Parmi les associations religieuses courantes, citons les Enfants de Marie, les Dames de Sainte-Anne, la Ligue du Sacré-Cœur, la Ligue catholique féminine, les Dames et Demoiselles tertiaires, les Hommes tertiaires, les Enfants de Saint-Joseph, la Société de Tempérance, les Sociétés agricoles et les Forestiers catholiques.

paroisse. Il n'est pas question d'assouplir les instructions ni d'admettre des interprétations différentes selon les classes sociales ou les situations individuelles.

D'après Horace Miner, l'assemblée dominicale remplit des fonctions aussi bien profanes que religieuses [2]. D'une part, elle rappelle les croyances communes en rapport avec le sacré, elle oriente explicitement les comportements qui prennent sens dans la doctrine religieuse, elle contribue à l'intégration de la jeunesse. D'autre part, le rassemblement dominical est l'occasion de rencontrer des connaissances éloignées, d'échanger des idées, de diffuser des renseignements d'intérêt général et de mener des transactions commerciales intéressant tout un chacun. La messe du dimanche donne lieu à un ensemble de gestes et de paroles, à l'intérieur comme à l'extérieur de l'enceinte de l'église, qui nourrissent le sentiment d'appartenance, qui consolident les frontières de la collectivité et qui, de la sorte, assurent un rempart contre toute atteinte aux coutumes héritées du passé.

Aux côtés du prêtre, des laïcs tiennent une parole systématisée sous forme d'enseignement, de prière ou de direction subordonnée. Le discours se réfère à une institution humano-divine, fondée par Jésus-Christ et qui a les promesses de la vie éternelle. Corrélativement, la doctrine de l'Eglise peut se prévaloir de participer au caractère immuable, intangible et absolu du monde surnaturel. Il y a d'ailleurs symbiose entre le cycle cosmique et le cycle liturgique. Dans la transmission de la doctrine, du magistère à l'enseignant du petit catéchisme, les contenus s'imposent comme des évidences. En effet, ce sont des connaissances soigneusement codifiées, au fondement révélé, historique et même cosmologique ; leur lexique, clairement défini et restreint, ne souffre pas le moindre écart. Le fond et la forme, comme on disait, s'interpénètrent, et la répétition est de rigueur. L'adhésion consiste grandement à connaître des vérités doctrinales et des règles disciplinaires. Elle est confirmée sans cesse par le dialogue avec l'entourage et un ensemble de pratiques et de discours concentriques.

2. Horace MINER, **Saint-Denis : un village québécois**, Ville Lasalle, Hurtubise HMH, 1985, p. 151 (traduction de **St. Denis : A French-Canadian Parish**, Chicago, University of Chicago Press, 1939). Notre information sur la paroisse traditionnelle puise également aux descriptions de Everett C. HUGHES dans **French Canada in Transition**, Chicago, University of Chicago Press, 1939 (traduction : **Rencontre de deux mondes : la crise d'industrialisation au Canada français**, Montréal, Parizeau, 1944).

les écarts de la vie privée

Les contenus religieux ne sauraient être relativisés dans une société où le catholicisme tend vers une extension culturelle maximale. De même, les définitions et symboles de la religion ont un caractère avant tout officiel, extérieur à la conscience. Ils refusent de se mouler dans la subjectivité. Le prêtre en chaire est le porte-parole d'une institution, et il ne convient aucunement qu'il fasse état d'une foi personnalisée. La consigne s'adresse aux laïcs responsables de mouvements d'Eglise. Du même coup, la subjectivité est repoussée dans la sphère du privé, voire de l'intimité individuelle. C'est son champ d'expression, là où elle ne risque pas de mettre en cause la portée publique de la religion.

Chaque soir de la semaine, excepté le dimanche, jour de la messe, la récitation du chapelet en famille se prolonge par une prière qui est de fait une synthèse de la doctrine catholique et des commandements de Dieu ou de l'Eglise. La synthèse se termine par une kyrielle d'intercessions. L'exercice de piété achevé, le père, la mère ou l'un des enfants reste à genoux. Après la reprise d'un discours fixé dans le détail, vient le moment de faire sa prière, une prière personnelle et secrète.

Pendant le sermon, les hommes dans les bancs du fond sortent de l'église et y reviennent pour l'offertoire. Ils quittent au moment de la communion pour entendre les annonces publiques devant l'église. Au « magasin général » du village, on fait des achats, et en même temps on passe au tamis de ses opinions les recommandations du prédicateur. A la maison, le père refait le prêche à l'intention de ses enfants, même s'il a semblé dormir fermement pendant la prédication de bout en bout. Le style adopté revient à ceci : « Le curé (ou le vicaire) vous a dit..., moi, je vous dis... Les prêtres ont acquis des connaissances savantes pendant des années d'études, mais ils ignorent les exigences concrètes de la vie ». C'est au nom d'un savoir laïcal que le père de famille prend la parole, qu'il affirme son autorité contre le pouvoir clérical. La religion est ramenée à des données utiles, éprouvées par l'expérience.

le décentrage de la prise de parole : d'hier à aujourd'hui

Au lendemain de la seconde guerre mondiale, les preneurs de la parole publique se diversifient, même dans le domaine de la religion. Le terrain de la tradition glisse sous les pieds du colosse que demeure

l'Eglise. Pour faire échec au mouvement, les organismes ecclésiastiques ramifient leur présence dans une société dont des secteurs entiers, spécialement ceux liés à la culture, entendent se détacher des symboles et des institutions catholiques. L'alignement de la pastorale sur les définitions romaines tente de contrer la sécularisation. Les critiques dénichent dans la politique de redressement matière à une mise en cause virulente du catholicisme et de la culture canadienne-française. Rien n'échappe à la révision. La mainmise des clercs s'effrite devant la montée du laïcat, appuyée par les congrégations et l'Action catholique.

Les congrégations récupèrent l'enseignement doctrinal à l'école secondaire de 1947 à 1950 : elles invoquent, entre autres raisons, le fait que le clergé paroissial ne trouve plus les mots pour atteindre les jeunes et faire passer le message chrétien. Dans la foulée, l'école se constitue en un espace largement autonome de formation de la personne, à la fois physique, intellectuelle, sociale et religieuse. Les réformes scolaires des années soixante viennent sceller la dissociation de l'école et de la paroisse. La pastorale et la catéchèse en milieu scolaire sont désormais assurées presque exclusivement par des laïcs. Un bon nombre d'entre eux détiennent un diplôme en théologie. Les rapports entre ces pasteurs ou catéchètes nouveau genre et le clergé paroissial vieillissant vont de l'évitement réciproque à la confrontation sur des lieux indépendants.

Depuis une décennie surtout, la confrontation se nourrit du décalage des perspectives théologiques comme des revendications laïcales, féministes notamment. La féminisation des effectifs de la pastorale scolaire ou paroissiale s'accompagne de requêtes de démasculinisation du langage religieux et de l'ordination des femmes. Des paroissiens, comme des agentes de pastorale, acceptent de moins en moins qu'un prêtre non résident vienne, le samedi soir ou le dimanche, dire une messe dans un style stéréotypé et prêcher dans des mots étrangers à la vie de fidèles qu'il ne voit qu'au rassemblement eucharistique. Sa présidence ne devrait-elle pas revenir aux religieuses ou aux laïques qui ont la responsabilité des affaires courantes de la paroisse, y résident habituellement et en connaissent les gens ?

La réclamation est particulièrement vive dans les diocèses aux prises avec la raréfaction du clergé. La sacramentalisation dissociée d'une présence habituelle à la vie chrétienne ordinaire est difficilement reçue, voire carrément refusée, auprès de paroissiens habitués

à la familiarité avec les gens d'Eglise. A ce propos, même dans le cas de prêtres résidents, de « bons chrétiens » s'en prennent vertement à l'abandon de la visite de la paroisse ou aux habitudes bureaucratiques du curé, comme celle de limiter l'accueil à un horaire fixe et donc réduit.

A la campagne comme en ville, il arrive à l'occasion que des laïcs se présentent au presbytère et demandent au curé la permission de faire l'homélie à la messe dominicale, de réunir les paroissiens intéressés à leur spiritualité ou de prêcher une retraite. La demande du service sacerdotal s'arrête là. Si jamais une messe est prévue dans le déroulement des rencontres, sa célébration comprend des lectures, des chants et des prédications tenus par les seuls laïcs. L'expression cultuelle est centrée sur la conversion intérieure sans séance de confession sacramentelle. L'officiant limite son intervention à des paroles et gestes rituels, dont la signification est dictée par d'autres que lui. Mais tout à la fois, les « convertis » ne manifestent-ils pas leur rattachement au cadre paroissial ?

L'autonomie par rapport aux prescriptions officielles est plus grande quand un prêtre accompagne les intervenants ou que la démarche de conversion se prolonge dans un programme de vie entier. C'est le cas du néocatéchuménat, fortement implanté dans certains diocèses : que ceux qui l'ont en charge étendent leur influence au point de remplir l'église lors de leurs célébrations, dans une paroisse au faible taux de pratique, ils risquent d'être interdits d'action hors de cercles restreints. En outre, des curés téléphonent désormais à l'évêque pour s'enquérir du mandat officiel des groupes, même dans le cas où certains de leurs membres sont prêtres ou congréganistes. La concurrence a ses limites.

à la frange de l'institution, les cheminements singuliers

La revitalisation de segments sclérosés de la vie chrétienne est reçue comme une menace pour le contrôle institutionnel de la religion dans nombre de milieux catholiques. La perception de menace s'accentue encore avec l'effervescence d'expériences spirituelles d'allégeances les plus diverses. Devant l'incapacité de freiner le mouvement, des préposés à la pastorale se replient sur la portion des fidèles assidus aux liturgies. D'ailleurs, le taux des pratiquants réguliers, de l'ordre de 35 % pour l'ensemble des catholiques francophones québécois, est suffisant pour meubler l'action des pasteurs.

Les organismes diocésains s'affairent à construire des instruments de discernement à l'intention des curés, agents de pastorale et responsables d'associations. Par discernement, ces organismes entendent des critères sûrs de distinction entre le catholique et le non-catholique. En gros, les critères tournent autour de la désignation explicite de la foi en Jésus-Christ et de l'appartenance à l'Eglise. La recherche de l'explicite et sa seule prise en compte sont également le lot d'enquêtes menées dans le cadre de facultés de théologie ou de diocèses. La formulation des questionnaires reprend textuellement le discours conciliaire ; la mesure de sa réception est censée donner celle de l'adhésion à la foi chrétienne et à l'Eglise catholique. L'écart est qualifié d'indifférence, galopante dit-on.

Or, les frontières entre le défini catholique et les expériences religieuses diversifiées sont loin d'être tranchées. Des membres de sectes admettent volontiers aller à la messe aux grandes fêtes ou lors de rassemblements familiaux. En outre, des « distants » (on appelle ainsi ceux qui ont rompu avec la pratique sacramentelle) vont à la messe les week-ends où ils séjournent dans la paroisse de leur enfance. Pour ce qui est des pratiquants, un sondage récent auprès des francophones du Grand Montréal révèle que les deux cinquièmes d'entre eux définissent le bon catholique d'abord et avant tout par la pratique de la prière. Le reste — coutumes ou prescriptions institutionnelles — vient en second. Bien plus, pour les quatre cinquièmes des interrogés, il importe par-dessus tout de prier à la messe, et il est aussi valable de prier seul chez soi qu'à l'église le dimanche.

Les observations corroborent des enquêtes menées depuis les années 60. Colette Moreux note en 1969 que la religion des Canadiens français est avant tout intimiste et familiale. Ces caractéristiques remonteraient aussi loin qu'à la Nouvelle France et se seraient affermies avec l'influence protestante consécutive à la conquête anglaise. Cette sociologue ajoute qu'à la messe, le prêtre remplit l'office du fonctionnaire à qui l'on demande « de faire son travail sans empiéter sur les relations des fidèles avec le sacré » [3]. A la limite, l'officiant dit sa messe, et les fidèles font leur prière. Le fait n'a, aujourd'hui encore, rien d'exceptionnel.

3. Colette MOREUX, **Fin d'une religion ? Monographie d'une paroisse canadienne-française**, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1969, pp. 289 et 331.

Du côté des individus ou des groupes, les rapports à la religion sont des plus variés. Par exemple, des mères de familles d'un quartier défavorisé de Hull, dans l'Outaouais québécois, se concertent pour la garde de leurs enfants les jours de travail. Au fil des rencontres surgit la question de la signification de l'entraide et, dans la coulée, du sens de la vie. Dans un premier temps, les mots utilisés pour dire ce sens s'en tiennent à des évocations du genre : un Dieu, le transcendant, une force supérieure, une énergie omniprésente. Il faut éviter de froisser les convictions personnelles, mais l'élaboration coupe court. Dans un deuxième temps, le groupe fait appel à un prêtre psychologue en mesure d'aider à améliorer les relations internes du groupe et à éclairer sur la religion en d'autres termes que le prêtre de la paroisse. Le prêtre invité, versé dans la psychologie archétypale, c'est-à-dire fondée sur des représentations universelles servant à comprendre et à dynamiser des cas concrets, amène les participantes à prendre connaissance de ces fondements et à établir des liaisons avec les données chrétiennes, voire avec le petit catéchisme d'hier ou l'actuelle catéchèse scolaire. Le discours est construit à même le vécu, la référence chrétienne compose avec des connaissances psycho-religieuses plus larges, la pratique sacramentelle est laissée au choix de chacun.

le nouvel âge et la messe préconciliaire

Aux côtés des démarches en groupe, nous retrouvons des cheminements personnels. Nous nous limiterons à deux cas de figure particulièrement significatifs. André a fait un noviciat et des études théologiques complètes dans une congrégation, avant de la quitter et d'abandonner toute pratique paroissiale. Par la suite, il est entré en contact avec des gourous indiens et s'est adonné à la méditation transcendantale. Devenu psychothérapeute, il a été aux prises avec la question religieuse chez nombre de clients. Le questionnement personnel aidant, il s'est mis à des lectures sur le phénomène religieux, de concert avec d'autres psychologues intéressés par le vecteur religieux dans la thérapie. Peu à peu il a redécouvert la dynamique spirituelle de sa formation antérieure, il est retourné à la pratique dominicale régulière. Dans l'alimentation de sa foi et son expression, il puise volontiers à des éléments du « Nouvel Age » : lectures, musique... Les intérêts présents d'André portent sur la spécificité de l'expression chrétienne, tout spécialement du langage religieux qui ne serait

d'ordre ni rationnel ni émotionnel mais autre, d'après des théories américaines. Dans l'éducation de ses enfants, André entend les initier à la sacramentalité catholique, mais à condition qu'elle soit accordée aux courants spirituels d'aujourd'hui. Sa façon de voir ne correspond pas exactement à celle du curé ; dans la discussion, ce père de famille psychologue fait valoir ses titres de théologie obtenus après le concile.

Bernard, quant à lui, a abandonné la pratique religieuse depuis des années, et il confesse ne jamais avoir cru dans le message des prêtres ou de ses éducateurs. Il a une fille de dix ans, qu'il amène à la messe occasionnellement. Pourquoi ? Il est important que l'enfant connaisse la religion qui a pétri la culture québécoise, dont celle de ses parents. Le choix se porte sur des célébrations de préférence en latin ou, tout au moins, proches des rites d'avant le concile. Comme chez bien des parents non pratiquants, l'enfant est inscrite à des cours de catéchèse à l'école pour acquérir des principes de vie et prendre connaissance de la tradition catholique comme ferment de la culture québécoise. La préoccupation de la continuité historique n'est pas absente des adeptes des messes selon le rite de Pie V. A ces célébrations, des chorales exécutent les œuvres classiques. L'attirance culturelle est moussée par des annonces dans les quotidiens sous la rubrique « concerts et musique classique ».

Les cheminements rapidement décrits s'appuient sur l'expérience individuelle ou de groupe. La subjectivité triomphe, la conviction s'étend, les frontières du défini institutionnel s'ouvrent aux emprunts sur le marché des biens religieux. Cependant, les configurations observées n'excluent pas la référence à la tradition catholique. Les emprunts externes peuvent servir à en régénérer des aspects, comme la quête d'ancrage culturel peut favoriser l'attachement à l'immuable. De part et d'autre, la référence institutionnelle, notamment à la paroisse, signifie la continuité historique par delà les fragmentations du quotidien et la dislocation de la vie sociale.

Dans la sphère de l'Eglise, la distinction socio-religieuse entre clerc et laïc ne correspond plus au statut canonique de chacun. D'autant que le nombre des non-clercs ne cesse de s'accroître dans les organismes diocésains ou paroissiaux. Le clerc, suggérons-nous, désigne désormais le croyant ordonné à l'institution, et le laïc, le croyant tourné d'abord vers le monde. La différence d'orientation recoupe pour une part le clivage entre l'esprit de tradition et l'esprit

de modernité. La distinction canonique persiste habituellement dans les célébrations paroissiales présidées par un prêtre.

la parole dans la célébration dominicale

Qu'en est-il de la participation, et plus spécifiquement, de la parole, à la messe du dimanche en paroisse ? Ici, nous allons puiser dans les données d'un sondage auprès des Montréalais francophones [4]. Dix pour cent seulement des interrogés trouve important d'être accueilli à la porte de l'église ou de pouvoir rencontrer des connaissances. Il importe bien davantage, pour 80 %, de se recueillir, d'être seul avec Dieu. En même temps, la très grande majorité (90 %) se dit à l'aise de répondre au prêtre, de participer aux gestes, d'aller communier, de donner à la quête, et même de chanter, quoique ici en moins grand nombre (75 %). De plus, dans les neuf dixièmes des célébrations, des fidèles accomplissent certaines fonctions, assumées habituellement par les mêmes personnes : préposé à l'accueil, lecteur, chantre, servant de messe, animateur, quêteur ou ministre de la communion.

Pour 20 % environ, à leur connaissance on ne lit pas la Bible durant la messe : l'ensemble des lectures sont des textes d'Eglise. Par ailleurs, trois fois plus ne lisent pas la Bible à la maison ; si on la lit ou l'entend, c'est donc à l'église. N'empêche, 10 % seulement accordent peu d'importance (87 %, assez ou beaucoup) aux textes bibliques proclamés. En corrélation, la réticence est élevée (entre la moitié et les deux tiers) s'il est question de remplacer ces textes par un extrait de journal, un texte d'actualité, une poésie, une lettre de l'évêque ou un message du pape.

Pour ce qui est de la prédication, les trois quarts la trouvent intéressante. D'ailleurs, 10 % seulement — mais c'est le dixième ! — prônent sa suppression pure et simple. L'intérêt est suscité, en ordre décroissant, par le fait qu'elle traite de problèmes actuels généraux, comme la faim, la drogue..., qu'elle explique les lectures bibliques, qu'elle aborde des questions qui sont objets de préoccupations personnelles. La prédication resterait le lieu d'expression d'une conscience

4. Le sondage a été réalisé en février 1989 par l'agence SOM pour le compte des Pères du Saint-Sacrement, à l'occasion du centenaire de leur arrivée au Canada. La présentation des données complètes et leur interprétation doivent paraître dans un ouvrage collectif sur l'eucharistie et l'identité chrétienne.

sociale de la foi, maintenant que les sermons du curé abordent des problèmes courants sur un ton moins catégorique ou dogmatique. Dans cette ligne, pour la moitié des répondants, le prédicateur devrait s'exprimer plutôt dans un langage populaire ; pour le cinquième, dans un langage de qualité ; et pour autant, dans les deux.

En comparaison avec le sermon d'avant Vatican II, l'homélie doit se faire courte. Les fidèles escomptent une prédication de dix minutes maximum. D'aucuns iront ailleurs si ce temps est dépassé. En outre, l'explication des textes bibliques a pris beaucoup d'importance, suivie de réflexions sur l'actuel et d'applications concrètes. La séquence s'est imposée grâce aux sessions de formation et aux instruments écrits. Les périodiques *Rassembler* et *Vie liturgique,* publiés respectivement à Ottawa et à Québec, présentent chacun l'exégèse des lectures du jour et proposent des pistes de réflexion. Des condensés sont également fournis par les revues *Communauté chrétienne* et *Prêtre et Pasteur.* Ces publications, par delà leurs accents propres, ne favorisent-elles pas l'uniformisation des contenus ? Du même coup, l'expression de la foi personnelle du prédicateur n'est-elle pas réduite ?

réforme ou restauration de la paroisse ?

Devant l'éclatement de la paroisse, des projets de réajustement aux nouvelles conditions de la pratique religieuse et à son environnement social ont vu le jour depuis cinq ans, à la suite d'initiatives locales et d'expériences américaines remontant à la fin des années 70. Trois courants, se dégagent nettement des projets en cours. La « Nouvelle image de la paroisse » tente de réanimer les composantes paroissiales à l'intérieur d'une vision propre à l'Eglise institutionnelle. Le « Renouveau », pour sa part, continue d'étendre les adaptations aux liaisons de la religion avec les autres secteurs de la paroisse. Il s'agit de désenclaver la religion et de lui redonner un nouvel impact public qui soit accordé aux conditions présentes. Des mouvements, comme les Cursillos, le néocatéchuménat ou l'Oasis, d'origine espagnole ou italienne, vont dans le même sens.

L'effort de désenclavement est encore plus marqué dans les diocèses qui renouent avec les grandes enquêtes de la fin des années 50 ou celle du Rapport Dumont : ce rapport, qui constitue encore une référence obligée, a partie liée avec la crise de l'Action catholique au lendemain du Concile. La commission mise sur pied à cet effet, sur

le mode des commissions d'enquête gouvernementales, suscita mémoires et rencontres multiples. Elle produisit un volumineux rapport sur la situation de l'Eglise québécoise et ses défis en regard du Concile [5]. De la même manière, les enquêtes récentes se centrent sur les situations locales et font appel aux principaux acteurs sociaux.

Le bouillonnement des positions émerge dans les prises de parole et les expériences, en même temps que le constat d'un éloignement institutionnel grandissant. Des laïcs affirment leur volonté de s'insérer dans la pastorale ou de rayonner leur foi, tandis que les « distants » expriment leurs critiques à profusion. Des mouvements de jeunes participent activement aux entreprises de revitalisation. Si pierre d'achoppement il y a entre les parties, c'est bien à propos de la distribution des pouvoirs dans l'Eglise. Entre la réforme et la restauration, l'heure est déjà au bilan dans certains diocèses, du moins un bilan provisoire.

paul-andré turcotte

5. Commission d'étude sur les laïcs et l'Eglise, **L'Eglise du Québec : un héritage, un projet**, Montréal, Fides, 1971, 323 p. Cinq annexes complètent le rapport principal.

paroles de laïcs en église

du témoignage au ministère

Les laïcs ont aujourd'hui la parole dans l'Eglise catholique et ils y ont investi de nombreux postes de responsabilité. Que devient le langage de la foi dans cette mutation qui a marqué la perte par les clercs du monopole de l'exercice de la parole autorisée ? La parole des laïcs s'exerce dans divers registres de services ecclésiaux ; elle est souvent collective, au sein d'équipes, et jouit parfois d'une crédibilité plus grande que celle des clercs professionnels. Il faut reconnaître à ces services la portée d'un véritable ministère d'Eglise. Même si celui-ci reste non ordonné, le ministère de la Parole, sacrement de l'alliance, n'en est pas moins directement engagé. Cette implication responsable des laïcs peut être lue comme un signe visible de l'incarnation continuée du Christ dans la vie des hommes. Un langage nouveau, notamment féminin, émerge en tout cas dans ce changement, et le régime de la communication de la parole au sein des communautés chrétiennes s'en trouve transformé.

Il n'y a pas de paroles qu'officielles, publiées et proclamées. La vie est soutenue par un tissu ordinaire de langage dont la communication assure, sauf accident, l'être-ensemble, la croissance des personnes et l'ouverture de significations quotidiennes ou ultimes. Il en va de même dans le corps ecclésial. On peut ainsi essayer de percevoir ce que devient la parole des laïcs et, avec ceux-ci, la parole de la communauté catholique.

Dans l'Eglise, aujourd'hui, « ça parle », loin des médias et des déclarations. La parole circule dans les communautés, les équipes multiples, de la catéchèse à la préparation des funérailles, dans les conseils paroissiaux ou diocésains... Paroles quotidiennes de chrétiens qui élaborent un langage qui n'est plus le monopole des clercs. Naguère la foi des fidèles se taisait, par pudeur ou par devoir. Actuellement, elle prend la parole, jusque dans son aspect le plus insaisissable : le témoignage.

depuis le concile

Il y a là une évolution qui va s'accélérant et que l'on peut dater de Vatican II. En rétablissant le laïc dans la dignité et les droits de sa vocation baptismale, la Constitution sur l'Eglise, à laquelle on

peut joindre le Décret sur l'apostolat des laïcs, a clairement manifesté que tous, dans le peuple de Dieu, chacun à sa place, participent à la fonction prophétique du Christ, fonction à laquelle est traditionnellement rattaché le service de la Parole. A cette fonction, les laïcs sont invités à participer non seulement par le témoignage, mais également par un rôle actif et responsable dans les communautés chrétiennes.

Cette orientation conciliaire a été parfaitement reçue. Après la réforme liturgique, c'est à l'évidence l'incitation qui a trouvé le meilleur accueil. Les rapports préliminaires des conférences épiscopales du monde entier avant le synode de 1985 le montrent clairement [1]. Est-ce l'influence directe de Vatican II ? Ou plus simplement que les choses étaient mûres ? Des chrétiens ont investi les tâches ecclésiales et les animent de leur action et de leur parole — au point d'inquiéter parfois ceux pour qui le champ du laïc serait « le monde » et non la communauté d'Eglise. Forts de leur dignité baptismale retrouvée, de la participation qui leur est reconnue au mystère et aux fonctions du Christ, poussés par une ecclésiologie de communion qui se met en place vaille que vaille, les baptisés se sentent désormais chez eux dans leur Eglise, prêts à y prendre aussi bien la parole que des responsabilités, pour le témoignage et dans le ministère lui-même.

Si le phénomène est universel, chaque pays le vit selon ses conditions et circonstances propres. On se souvient du plaidoyer du Cardinal Maluma, au synode de 1987, au sujet du « mokambi, véritable ministre laïc ». Dans notre pays, l'accélération a été donnée par la crise du clergé et l'extension des tâches ecclésiales. Dans une assemblée dominicale où le prêtre est absent, il faut bien prendre la parole... une parole qui met en œuvre celle de Dieu même. Avec l'extension de la scolarisation, des chrétiens ont pris en mains les aumôneries scolaires. Baptême et mariage ne sont plus automatiques et font l'objet d'une préparation ; des paroissiens sont là pour accueillir, échanger, « annoncer » ce qui est possible. Tout le monde sait que la catéchèse des enfants est depuis longtemps aux mains de laïcs. A d'autres, il revient, dans certaines circonstances, de célébrer les funérailles. On n'en finirait pas de dresser la liste des lieux de Parole confiés à des non-prêtres.

1. Seuls témoignages de la réception mondiale de Vatican II, ces rapports (passés trop inaperçus) sont à lire dans **Célébration de Vatican II, Synode extraordinaire de 1985**, Ed. du Cerf, 1986.

Il n'y a plus à justifier ces faits, mais à prendre conscience de l'intensité de ce réseau de langage, de la place des baptisés dans la communication ecclésiale — et de s'interroger : que devient le « langage de la foi » dans cette floraison de charismes, de services, de ministères ?

des charismes aux ministères

Il peut être utile, auparavant, d'essayer de cerner *les niveaux d'expression de cette parole baptismale responsable.* Au sujet des laïcs, le Concile a principalement insisté sur le témoignage, conçu comme l'expression vitale de l'être-au-Christ vécu dans le dynamisme de l'Esprit. Même s'il inspire tout acte de parole, le témoignage peut être considéré en lui-même, en particulier comme la parole croyante prononcée, selon les circonstances, à l'adresse de ceux qui ne partagent pas notre espérance.

Tous les baptisés, tous les paroissiens, n'ont pas une foi confessante ! Toutefois il n'est plus rare que des chrétiens « annoncent Jésus-Christ », pour employer le vocabulaire courant, lorsque les circonstances y sont favorables. Parler de Dieu quand on est liés par des liens familiaux ou d'amitié, par la proximité professionnelle, n'est plus un tabou. Provocation à parler ou plus simplement désir de dire sa foi sont fréquemment l'occasion d'une démarche de formation : il importe de savoir ce qu'on croit pour le dire ou trouver les mots pour le dire. Dans notre société, des « besoins spirituels », plus nombreux qu'on croit et plus divers, se manifestent. Les chrétiens se montrent plus soucieux d'engager le dialogue, de dire comment le Dieu de Jésus est le centre et le chemin de leur vie.

Certains en ont le charisme — plutôt des jeunes —, tant leur foi est tranquille et assurée, tant les engagements et les liens sociaux vont de soi pour eux. Leur présence au monde n'est ni un effort ni un exil : être homme, être chrétien (ou l'inverse) ne font qu'un. Une nouvelle génération naît, que l'on connaît mal. Constatons que là est la source d'une parole nouvelle, plus spontanée, plus aisée.

Responsable, la parole l'est toujours pour ceux qui la prononcent. Comment est-elle perçue ? Elle peut engager plus ou moins visiblement l'Eglise aux yeux d'un interlocuteur (et selon l'image que cet interlocuteur a de celle-ci : Eglise enseignante ou communauté de fidèles, par exemple : variable qui jouera dans tout ce que nous allons évoquer).

Nous appellerons *services — services ecclésiaux —* les responsabilités de parole exercées à l'intérieur d'institutions chrétiennes par des baptisés bénévoles dont l'activité est d'accueillir des demandeurs de sacrements ou de funérailles ; ou encore d'animer une célébration, de préparer une fête liturgique, lorsqu'ils se trouvent être, dans un village sans prêtre relais d'Eglise, les membres d'une équipe animatrice. Nous les distinguerons ainsi du témoignage spontané autant que du ministère.

Ces multiples équipes (car il s'agit le plus souvent d'équipes, et cela est significatif au point de vue de la communication) signalent la naissance de pratiques « communionnelles » dans l'Eglise et le fait, également récent, d'une responsabilité partagée des chrétiens entre eux et avec les ministres ordonnés. Dans la ligne de notre propos, elles sont pour beaucoup une voix — une voix autorisée, dont la responsabilité n'est pas sans les faire trembler. Cette voix et les échanges qu'elle suscite assurent une part importante de la circulation de la parole à l'intérieur des communautés et auprès de ceux qui croisent et recroisent une paroisse, une aumônerie, sur leur chemin d'hommes et de femmes. Voix ordinaire, répétons-le, quotidienne, souvent malhabile peut-être, mais voix au travers de laquelle se laisse deviner un autre visage de l'Eglise, tant il est vrai que celui qui parle dit toujours quelque chose de lui-même au-delà de son langage.

Que dire de cette parole multiforme en même temps que responsable ? Dominée par la volonté d'accueil et de service, elle est capable de montrer que, dans l'Eglise, on se parle et on peut parler — avec d'ailleurs toutes les difficultés inhérentes à cette nouvelle situation. Le laïc, même en fonction, n'est jamais totalement de l'autre côté de la barrière ; il demeure quelqu'un « comme nous ». Sa parole, quand elle est compétente, étonne et touche, précisément parce qu'elle vient de lui, un laïc.

La sacralisation dont a été l'objet la personne du prêtre « homme de Dieu », son identification à l'Eglise hiérarchique, ont contribué, dans les représentations conscientes ou non d'un large public, à faire apparaître sa parole comme l'écho plus ou moins anonyme d'une institution, au risque de voiler son énonciation personnelle derrière un discours perçu comme général et autoritaire. Sans le vouloir, parfois sans le savoir, le prêtre est prisonnier de ce qui est perçu par avance comme une langue de bois. Bien des prêtres ont souffert de cette communication faussée, même lorsqu'ils se réjouissaient de voir

une parole moins élaborée acquérir chez un laïc une crédibilité plus grande. Insistons pour dire qu'il est question ici d'un phénomène d'origine institutionnelle et non personnelle.

Lorsque le prêtre parle, « il fait son métier ». Un laïc, même en fonction, n'est pas perçu ainsi. Nous sommes sur une autre voie. Chez le simple chrétien, ce qui est perçu, c'est qu'il tire *de lui-même* et non d'un rôle social ce qu'il énonce. De lui-même, c'est-à-dire (mettons-nous du côté des gens du seuil) de ses convictions, de ce en quoi il croit — et aussi d'une expérience plus proche de celle de chacun. Quand il dit « je crois », l'auditeur ne perçoit pas le langage d'un métier (expression populaire ; on pourrait dire : d'un rôle social), mais la manifestation d'une conviction libre et personnelle, d'une adhésion intime au Dieu de Jésus-Christ.

Le changement des lieux et des acteurs dans la communication ecclésiale n'a pas dit son dernier mot. Il n'est pas une garantie de succès, dans le climat de tolérance-indifférence qui est le nôtre. Il heurte encore plus d'un, qu'il soit du seuil ou de la nef, pour lequel le prêtre doit demeurer ce qu'il est : le maître des vérités. Mais dès maintenant on peut percevoir que, pour n'être pas celle de la hiérarchie, cette parole fréquente, quotidienne, n'en fait pas moins exister l'Eglise concrète des paroisses, aumôneries, mouvements. En aucune société la parole hiérarchique n'est « parole d'évangile » ; une opinion n'est pas une cire vierge pour les discours officiels. Faut-il ajouter que, de nos jours, l'écart entre parole hiérarchique et parole quotidienne n'est guère au bénéfice de la première ?

les ministères non ordonnés

L'orientation de certains baptisés vers le service d'Eglise, au point d'y consacrer largement leur temps — une forme de vocation, en un sens aussi fort que les autres vocations du catholicisme —, jointe aux circonstances déjà évoquées, nous ont conduits à un troisième niveau de responsabilité, celui qu'il faut bien appeler directement *ministériel.* Des chrétiens, en nombre inégal selon les diocèses de France, ont reçu de leur évêque, par une lettre de mission, une authentique charge pastorale [2]. Il leur revient de l'exercer avec une réelle dispo-

2. Enquête publiée dans la revue **Prêtres diocésains**, mars-avril 1990 (n° spécial : « Les ministères dans l'Eglise »). Pour 73 diocèses, environ 2500 lettres de mission épiscopales. Un peu plus de la moitié concernent des laïcs, parmi lesquels plus de 600 ont moins de 49 ans.

nibilité et compétence, dans une certaine durée, avec une autorité reconnue. Publiquement ils apparaissent responsables en leur nom propre de la marche d'une institution, telle que les diverses aumôneries qui complètent, dans la constellation catholique, le dispositif territorial des paroisses.

Nous pouvons reconnaître en eux les « *ministères non ordonnés* » dont Paul VI, en 1975, voyait la place aux côtés des prêtres et des diacres, et dont le P. Congar a dessiné le profil, en 1973, pour la conférence épiscopale française. Notre propos n'est pas ici de suivre la question de ces ministères, souhaités avec ardeur par des conférences épiscopales entières et cependant freinés au Synode de 1987. Largement implantés dans certaines Eglises, où leur nombre surpasse celui des prêtres, ces ministères se trouvent ailleurs objet d'interrogations, voire de soupçon.

Ce qui nous paraît clair à leur propos, c'est que le ministère de la Parole est par eux directement engagé : non seulement parce que leurs fonctions s'arrêtent au seuil infranchissable des sacrements, mais avant tout parce que l'âme de ces institutions, où peuvent se passer beaucoup de choses concernant la convivialité, l'« animation », une éducation tout humaine (sans parler de la gestion), est bien ce service élevé au rang de ministère, celui de la Parole de Dieu. Pour entretenir le noyau confessant de ces lieux d'Eglise, pour proposer la foi aux autres, pour poser des actes para-sacramentels tels que les célébrations, il n'y a pas, outre les qualités de la personne, d'autre source que ce que la tradition nomme la Parole de Dieu, Parole qui est ministère de Jésus-Christ, annonceur et réalisateur de l'Alliance et du Royaume de Dieu.

La Parole, ici, se fait sacrement d'Alliance, attestant et proclamant d'une façon ou d'une autre que le Dieu de Jésus est le Dieu des hommes, que le Christ est le frère aîné et que le Royaume est à l'œuvre. Les personnes qui exercent ce ministère sont souvent des femmes. Serait-ce insignifiant ? Elles étonnent plus encore que ceux qui accomplissent des services ponctuels n'engageant pas une mission épiscopale. Elles étonnent par leur engagement (qui n'est pas une carrière) autant que par leur parole —, moins peut-être en milieu de jeunes, habitués aux éducateurs de tous genres, que parmi les adultes.

La question posée ici est pour tous la découverte du ministère de la Parole en tant que spécifique, avec ses tâches déterminées en un temps donné. Longtemps refusé aux laïcs, ce ministère, dans

l'évolution post-tridentine, s'est trouvé « noyé » dans le ministère global du prêtre, sa personne socio-ecclésiale absorbant en elle-même les commandes de toutes les fonctions vitales de la communauté. On sait comment il s'est maintenu dans la tradition réformée. Le voici qui renaît : François d'Assise ou Pierre Valdo s'en seraient réjouis. Encore faut-il qu'à son tour il ne se noie pas dans les tâches qu'il est convenu d'appeler « animation », d'un mot à la fois flou et significatif.

Une des obligations contemporaines du ministère de la Parole est de faire redécouvrir que le Dieu de Jésus est le Dieu des hommes, non au sens du déisme, mais en celui de l'Alliance. Or on sait que les mentalités vont à contre sens, ne se contentant pas de séparer... ce que Dieu a uni dans l'Incarnation, mais opposant l'homme et Dieu jusqu'à la victoire de l'un sur l'autre. On peut penser que des lieux et des paroles de contact, l'expérience attestée des chrétiens qui vivent de cette Alliance, peuvent contribuer à transformer cet a priori d'une culture.

un langage nouveau ?

Nous avons caractérisé ces divers langages en tant que quotidiens et multiples, en les distinguant des déclarations officielles. Jour après jour ils font vivre l'Eglise, en assurent la cohésion et l'action. Pas de corps où ne circule la parole, avec les diverses fonctions qu'on lui reconnaît aujourd'hui. Le moment est-il venu — nous y avons touché ça et là — de se demander en quoi et comment ces langages nouveaux modifient, infléchissent, le « langage de la foi » et sa communicabilité ?

Cela est certainement prématuré et l'on ne peut qu'ouvrir des voies d'observation, de recherche, sans penser que tout est désormais pour le mieux dans le meilleur des mondes. Il faudrait d'ailleurs étudier l'ensemble du phénomène de communication interne et externe dans l'Eglise. Le langage n'est jamais seul, mais toujours dans l'entre-deux d'interlocuteurs déterminés, habitant chacun son « monde » selon l'expression de Paul Ricœur : monde de représentations et de références, « encyclopédie » personnelle (Umberto Eco) ; obstacles et richesses de la communication humaine... Le langage s'inscrit dans un fait de relations qui mérite d'autant plus attention qu'il participe au sens produit, de même que le contexte institutionnel. Il met en

dialogue actuellement des cultures — religieuses ou non — différentes (par exemple, celle du sens et celle de l'instant). Bref, à la compréhension et à la crédibilité d'un « discours », si bien verbalisé soit-il, participe un environnement qu'on ne peut négliger. Le chrétien, quant à lui, dont la parole n'est pas celle d'un psychothérapeute, préoccupé qu'il est d'annoncer et de faire entendre, doit toujours revenir au principe de base : une parole n'est accomplie que si elle est comprise et accueillie, reprise par l'interlocuteur au point d'ouvrir pour lui une voie — et pas seulement si elle est correctement prononcée et argumentée. Pour nous en convaincre, prenons l'exemple du témoin : celui-ci n'est pas maître de la crédibilité de son témoignage — mais seulement celui qui l'écoute.

Délaissant ces perspectives qui exigeraient de plus longs développements, reprenons la question « qu'en advient-il du langage de la foi ? » au point où nous en étions : celui de la circulation de la parole en Eglise du fait de l'accès des laïcs à l'expression et à la responsabilité. Voici quelques touches ; elles ne forment pas un tableau.

mettre la foi en parole

Pour les chrétiens, aux divers niveaux de responsabilité que nous avons évoqués, quelle importance cela a-t-il de communiquer entre eux et de mettre leur foi en parole après le long hiver de leur silence ? Par la parole, on accède à soi-même. Ce qui était implicite devient conscient. Comme toute personne accédant à la parole, à quelqu'âge que ce soit, le chrétien-parlant [3] devient un peu plus homme, un peu plus chrétien. La parole sépare pour permettre une seconde naissance : naître, renaître à soi-même, étape de libération, de développement [4]. La parole acquise par l'apprentissage permet l'autonomie et la relation, la liberté. Elle permet d'échapper à cette sorte de fusion chrétien-Eglise où disparaissait la personnalité de chacun. Même si nous sommes encore au stade de l'apprentissage, une voie est ouverte. Notre temps attend des témoins.

Les choses d'Eglise ne se parlent pas longtemps dans la répétition des choses entendues. Le passage de l'énoncé à l'énonciation, des formules enregistrées à l'expression personnelle fait partie de cette

3. Cf. l'expression de Merleau-Ponty : « l'homme parlant ».
4. Denis VASSE, **Le temps du désir**, Ed. du Seuil, 1969.

voie ouverte [5]. Cette génération de croyants confessants et exposés a des chances de donner un ton nouveau à une « religion » redevenant foi, à une foi revenant à ses sources (à commencer par celle de l'engagement personnel devant Dieu). C'est ainsi qu'il y a déjà parmi nous des spirituels, ou plus simplement des « ministres », que le théologien le plus théologien écoute en se laissant enseigner.

Deuxième touche à notre esquisse, recouvrant partiellement la première. Plaçons-nous du côté des auditeurs, des visiteurs ou demandeurs occasionnels. Pour eux, cette parole est certainement plus proche. Elle est dans le registre de la proximité plutôt que de l'autorité. Impossible de ne pas souligner ici que ce sont des femmes qui ont pris la plus grande place dans ces services de la parole : un *langage féminin,* jusqu'ici le plus silencieux de tous, se ferait-il jour, autre que le langage des théologiennes ? Il arrive que l'on entende déjà la différence. Un des charismes du langage féminin ne serait-il pas précisément celui de la proximité ? De cent manières, la femme se fait proche, depuis le regard jusqu'à la parole et jusqu'au cadre de vie [6]. Une Ecole de prière conduite par un homme, une Ecole de prière conduite par une femme : qui dira que c'est la même chose ? Laissons à ce langage féminin le temps de se trouver et de s'affirmer dans cette responsabilité quotidienne de parole ; restons à l'écoute. Du côté de l'auditeur, cette proximité d'un dire d'Eglise, que j'appellerais aussi corporelle parce qu'il se fait entendre de la personne entière et pas seulement de ses neurones, modifie considérablement la communication, au bénéfice d'un langage renouvelé.

Ainsi parle l'Eglise dans sa vie quotidienne, maintenant, déjà maintenant. Ce langage circule de proche en proche entre des milliers de personnes. Il fait l'Eglise comme la parole fait le couple, la famille, la vie sociale humanisée. Il devient parfois « parole parlante » (Merleau-Ponty), parole nouvelle et créatrice de sens, donc de vie, comme la Parole de Dieu lui-même qui s'en est remis à nous pour mettre en paroles la symphonie de son action créatrice en Jésus-Christ, tendue vers un royaume que nous ne savons qu'entrevoir. Le silence du Ressuscité fonde notre parole, à condition qu'elle ne tombe pas

5. Cf. Pierre GANNE, **Leçons sur le Christ**, Le Centurion, 1982 : ch. 2, « La parole de la foi et le langage de la confession de foi ».

6. Je laisse à plus compétent — compétente — que moi le soin de parler du langage féminin.

dans le bavardage cher à notre temps. « Si quelqu'un parle, que ce soit comme les Paroles de Dieu » (1 Pierre 4, 11).

Notre thème, on l'a dit, n'est pas épuisé. Il lui manquerait toutefois un repère majeur si l'on ne réaffirmait qu'on ne prend bien la parole qu'à partir de paroles entendues dans notre langue maternelle. Les chrétiens ne parleront bien de leur foi, de leurs désirs et recherches, qu'à partir de l'Evangile. Il est notre langue maternelle. Quand des chrétiens parlent et communiquent, lorsqu'ils recherchent avec ceux du seuil, le Livre devrait être là, ouvert, au milieu d'eux; Ecriture prête à redevenir Parole. Mais qui désormais leur ouvrira l'intelligence des Ecritures (Luc 24, 27) ?

georges duperray

CONCILIUM REVUE INTERNATIONALE DE THÉLOGIE

Cahier 232

THÉOLOGIE DU TIERS-MONDE
1492-1992 : la voix des victimes

I. La mémoire traumatisante de la conquête

II. Le témoignage de ceux qui souffrent

III. La force vivifiante de la Croix

Beauchesne Editeur : 72, rue des Saints-Pères 75007 Paris CCP 39-29 B Paris
Prix du numéro : 67 FF Abonnement 1991 : 255 FF (France) 330 FF (Etranger)

LE SUPPLÉMENT

N° 175 — *revue d'éthique et de théologie morale* — Décembre 1990

ÉTAT CONTEMPORAIN ET LIBERTÉ RELIGIEUSE

QUEL INTERLOCUTEUR POUR L'ÉGLISE CATHOLIQUE ?

(Colloque européen, Institut catholique de Paris, 9-10 novembre 1989)

Emile POULAT, **Le grand absent de *Dignitatis humanae* : l'Etat.**

Marie-Agnès CABANNE, **Le Cardinal Journet.**

Jean-Paul DURAND, **République française et Eglise catholique : méconnaissance des réalités ou conflit de doctrines ?**

Francesco MARGIOTTA-BROGLIO, **Vers une séparation « contractuelle » : le nouveau régime des cultes en Italie.**

Francis MESSNER, **L'exemple de la République fédérale d'Allemagne.**

José Gimenez M. DE CARVAJAL, **La sortie d'un catholicisme d'Etat en Espagne.**

CHRONIQUES

Brigitte BASDEVANT-GAUDEMENT, ***Les lieux de culte musulmans en France.***

Alain BIROU, ***L'expérience et la réflexion politiques de Simone Veil dans la décennie 1930.***

TRIBUNE

Bertrand de MARGERIE, ***L'éducation chrétienne de la liberté et de ses obligations.***

Prix du numéro : 56 F - Abonnement : 181 F (France) - 227 F (Etranger)
Editions du Cerf : 29, boulevard Latour-Maubourg - 75340 PARIS Cedex 07

protestantisme et prédication

Depuis les origines et aujourd'hui encore, la prédication reste au cœur du protestantisme. Il s'agit de l'annonce de l'évangile, par la parole ; les sacrements eux-mêmes sont à son service. Elle est l'acte audacieux de porter et de faire entendre la Parole de Dieu à l'homme : en elle, Dieu vient à notre rencontre. Prêcher, ce dont le sermon dans le cadre du culte n'est qu'une des formes, est donc une situation périlleuse et le prédicateur ne peut parler qu'en se fondant sur la promesse de Dieu. On a pu privilégier tour à tour trois visées de la prédication, l'enseignement, l'interpellation et l'actualisation du message évangélique : mais c'est toujours l'acte décisif de faire passer l'évangile de l'état d'écriture à l'état de parole. En ce sens, l'insistance du protestantisme porte sur la prédication plus que sur l'Ecriture même : celle-ci est le fondement et la norme de la prédication authentique.

Le protestantisme a toujours accordé une très grande importance à la prédication, et l'a beaucoup pratiquée. On le constate dès les débuts. Au XVIe siècle, à une époque où les curés avaient tendance à la négliger, les Réformateurs ont agi par la prédication et ont écrit de nombreux commentaires bibliques à l'usage des prédicateurs. Pierre Chaunu souligne « la force séductrice » qu'a exercée « la prédication inlassable » des pasteurs [1] et, selon Marc Lienhard, « le mouvement évangélique s'est imposé par la prédication plus encore que par l'écrit » [2]. On prêchait énormément, plusieurs fois par semaine ; on a conservé le texte de 1200 sermons de Calvin qui en prononçait de 12 à 16 par mois [3]. Significativement, on ne disait pas « aller au culte », mais « aller au sermon ». Au XVIIIe siècle, après la Révocation de l'Edit de Nantes, les protestants français ont organisé de dangereuses assemblées clandestines, présidées par des « prédicants » souvent improvisés, plutôt que de renoncer à la prédication ; ils ne se contentaient pas de lire les Ecritures, ils voulaient qu'on les leur prêche. Au XIXe siècle, beaucoup de protestants avaient l'habitude d'arriver au culte pour le sermon et d'en repartir dès qu'il était fini ; ils considéraient tout le reste (prière, chant, Cène) comme des

1. P. CHAUNU, **Eglise, culture et société**, SEDES, 1981, pp. 352-353.

2. M. LIENHARD, **Martin Luther. Un temps, une vie, un message**, Le Centurion, Labor & Fides, 1983, p. 195.

3. R. STAUFFER, **Dieu, la création et la providence dans la prédication de Calvin**, Peter Lang, 1978, pp. 9-10.

accessoires dont on pouvait se dispenser. On attendait avant tout du pasteur qu'il soit un bon orateur. Une enquête de Jean-Paul Willaime constate qu'aujourd'hui, la grande majorité des pasteurs considèrent la prédication comme une tâche essentielle [4].

Quelle signification le protestantisme donne-t-il à cette prédication si importante à ses yeux ? Pour répondre à cette question, nous nous arrêterons successivement sur la nature de la prédication, sur sa relation avec la parole de Dieu, et enfin sur ses objectifs.

I

définition de la prédication

Le protestantisme appelle « prédication » l'annonce ou la proclamation de l'évangile. Cette définition appelle quatre commentaires.

1. Une prédication authentiquement chrétienne annonce l'*évangile,* c'est-à-dire la bonne nouvelle du salut que nous apporte Jésus-Christ, et non la *loi,* c'est-à-dire la mauvaise nouvelle de notre culpabilité. Les luthériens ont beaucoup insisté sur ce point, mais la tradition réformée le souligne également. Ainsi, en 1532, le synode de Berne recommande instamment aux pasteurs de ne pas prêcher la loi. Quand la prédication verse dans le moralisme, quand elle accuse, dénonce les faiblesses, les fautes et les défaillances, même si elle doit aussi le faire, elle ne remplit pas son rôle essentiel qui consiste à proclamer la grâce, le pardon et la vie nouvelle.

2. La prédication ne se confond pas purement et simplement avec le sermon, c'est-à-dire avec un discours qui s'inscrit dans le cadre d'un culte public. Le sermon représente seulement une de ses formes possibles. Le Synode de Berne considère que l'entretien pastoral relève de la prédication (on y annonce l'évangile en privé, non en public). De même, Marc Lienhard remarque : « Luther confère un sens assez large au mot prédication. Ce n'est pas seulement l'interprétation du texte biblique dans le cadre d'un culte d'Eglise. Il y a prédication chaque fois que la parole est annoncée, que ce soit dans les cours devant les étudiants, dans les cultes de paroisse, dans la catéchèse de la jeunesse, dans la rédaction de traités et de sermons » [5]. Gardons-nous de donner un sens trop étroit au mot « prédication ».

4. J.-P. WILLAIME, **Les pasteurs de France (sauf Alsace-Moselle)**, Strasbourg, Centre de sociologie du protestantisme, 1982.
5. M. LIENHARD, **op. cit.**, p. 195.

3. La prédication passe-t-elle toujours par l'expression orale ? Ne peut-elle se faire par d'autres moyens ? Sur ce point, une certaine hésitation se manifeste dans le protestantisme. Au XVI[e] siècle, on distingue deux manières d'annoncer l'évangile : par un discours, et il s'agit alors de prédication ; par des signes ou des objets (eau du baptême, pain et vin de la Cène), et on parle alors de sacrements. Les luthériens mettent sur le même plan prédication et sacrements, et accordent la même valeur à l'une et aux autres ; ils estiment que le Christ est tout autant et tout aussi réellement présent dans la parole prêchée que dans le pain eucharistique, et que ce pain est une parole au même titre que les mots et les phrases du sermon. Les réformés considèrent qu'il y a une supériorité et une primauté de la prédication parlée ou orale ; les sacrements lui sont « ajoutés », disent la *Confession de foi de La Rochelle* (1559) et la *Confession helvétique postérieure* (1566). Le *Consensus Tigurinus* (1549) précise que les sacrements sont « auxiliaires et dépendances ». L'évangile s'annonce principalement par la parole, et les sacrements sont au service de la prédication parlée qu'ils viennent appuyer ; ils constituent une aide pédagogique rendue nécessaire par notre faiblesse. Un culte sans sermon paraît impensable aux réformés, alors qu'ils admettent et pratiquent des cultes sans Cène, qu'ils ne jugent pas pour cela mutilés, incomplets, ou inférieurs [6].

4. Avec la dévalorisation de la parole qui caractérise notre époque, on s'est parfois interrogé sur d'autres formes d'annonce de l'évangile. Ainsi, Bultmann se demande si le geste d'Albert Schweitzer abandonnant sa carrière universitaire pour partir à Lambaréné ne constituait pas une prédication plus frappante et interpellante que n'importe quel discours [7]. De son côté, Paul Tillich écrit : « Le verbe *(verbum)* est davantage qu'un discours *(oratio)*... La parole peut se dire... dans les symboles de l'art » [8]. En fait, la logique du protestantisme le conduirait à lutter pour la restauration et la réhabilitation de la

6. Les textes se trouvent dans **Confessions et catéchismes de la loi réformée**, Labor & Fides, 1986, et dans **Calvin, homme d'Eglise**, Labor, 1936. Voir M. LIENHARD, **Luther, témoin de Jésus-Christ**, Cerf, 1973, p. 227 ; et A. GOUNELLE, « La Cène et la Réforme », dans L. GAGNEBIN, A GOUNELLE, **Le protestantisme. Ce qu'il est, ce qu'il n'est pas**, La Cause, 1985.

7. R. BULTMANN, **Foi et compréhension**, vol. 2, Seuil, 1969, p. 157.

8. P. TILLICH, « Church and Culture », **The Interpretation of History**, Charles Scribner's Sons, 1936, p. 238 (ce texte doit paraître en version française dans le premier volume d'une traduction de textes de Tillich publiée au Cerf).

parole en crise, plutôt qu'à lui chercher des substituts. Sans mépriser la musique ni la peinture, et encore moins les gestes significatifs, il a tendance à y voir des auxiliaires du discours, qui demeure la voie royale par laquelle nous parvient la parole de Dieu [9].

II

prédication et parole de dieu

Si elle se définit par l'annonce de l'évangile, il en résulte que la prédication a pour fonction de porter, d'exprimer et de faire entendre la parole que Dieu adresse à l'homme. Le prédicateur n'a pas pour tâche d'exposer ce qu'il pense ou ce qu'il croit, ni d'expliquer ce qu'il estime être la vie et l'obéissance chrétiennes. Sa mission consiste à faire entendre la parole *de* Dieu, et non une parole, si pertinente soit-elle, *sur* Dieu. Calvin, parlant du prédicateur, écrit que « la parole qu'il administre est la parole de Dieu, non la sienne » [10]. Le prédicateur ne prend donc pas la parole pour son compte, mais se trouve dans la situation d'un porte-parole qui fait entendre ce que dit un autre que lui. Ce thème, souvent développé, a quatre implications.

1. La prédication ainsi comprise apparaît comme un acte singulièrement audacieux et redoutable. Audacieux, parce qu'un être humain prétend parler au nom et de la part de Dieu. Redoutable, parce qu'on risque toujours de déformer, voire de trahir cette parole, et d'annoncer un autre évangile que celui de Jésus-Christ. Car, inévitablement, la prédication va refléter aussi les opinions et les idées du prédicateur ; il ne peut proclamer la parole de Dieu sans dire en même temps la manière dont il la comprend. Selon Barth, le prédicateur court deux dangers : d'abord, oublier la situation périlleuse où il se trouve, s'habituer trop vite et trop facilement, cesser de trembler et de s'interroger sur son discours ; ensuite, oublier l'événement que constitue la prédication, à savoir le surgissement de la parole de Dieu à travers des mots humains, surgissement qui dépend uniquement de l'action de l'Esprit. Aussi le prédicateur doit-il à la fois avoir peur

9. Cf. A. GOUNELLE, **Les grands principes du protestantisme**, Les bergers et les mages, 1985, pp. 41-42.

10. **Commentaires sur le Nouveau Testament**, vol. 4, Meyrueis, 1855, p. 607.

et se réjouir, trembler et s'émerveiller. La puissance et la promesse de Dieu lui permettent d'affronter sereinement le péril de la prédication [11].

2. Comment le prédicateur peut-il éviter la dérive subjective ? Dans certains milieux « illuministes », on estimait qu'il devait rester aussi passif que possible ; on lui déconseillait de préparer sa prédication (car dans ce cas, inévitablement, il exposerait ses propres idées), pour s'ouvrir à l'inspiration et se laisser envahir par l'Esprit. Pour les réformés, cette attitude, au contraire, conduit à se proclamer soi-même, à substituer à la Parole de Dieu ses impressions et ses émotions. Ils voient dans l'exégèse le meilleur garde-fou contre les déviations. Calvin demande aux prédicateurs de travailler avec le plus grand soin, de confronter sans cesse leurs propos avec le texte biblique lu dans les langues originelles (hébreu et grec), d'utiliser des instruments de travail (dictionnaires, grammaires, ouvrages historiques) pour fonder et vérifier leurs interprétations ; il les exhorte également à se soucier de la clarté et de l'intelligibilité de ce qu'ils disent. Ils ne doivent pas chercher à briller, mais à édifier : qu'ils éliminent de leurs sermons tout effet oratoire, toute recherche d'expressions inutiles. Il ne faut pas bâcler la prédication ; elle exige un effort soutenu et consciencieux. Aux XIXe et XXe siècles, où, surtout dans les milieux dit « orthodoxes » ou « évangéliques », on fait moins confiance à l'exégèse (devenue « historico-critique »), on a souligné que les prédications devaient rester dans le cadre indiqué par les *confessions de foi* adoptées par les Eglises [12] ; on a compté également sur des textes liturgiques pour empêcher ou rectifier d'éventuelles errances ; aujourd'hui, on insiste parfois sur une préparation communautaire de la prédication. Il n'en demeure pas moins que le sérieux de l'exégèse apparaît comme la meilleure garantie contre les déviances.

3. S'il s'agit de faire entendre une parole qui vient de Dieu et que l'être humain reçoit, il s'ensuit que la prédication s'adresse également au prédicateur. Il est, lui aussi, l'auditeur et le destinataire de la prédication qu'il prononce. Il ne vise pas seulement les autres ; ce qu'il dit le concerne lui-même directement. « Je parle, déclare Calvin, mais il faut que je m'écoute, étant enseigné par l'Esprit de Dieu » ;

11. K. BARTH, **Dogmatique**, vol. 1, Labor & Fides, 1953, pp. 50-61 ; **Parole de Dieu et parole humaine**, Je sers, 1933, p. 149.

12. Cf. A. GOUNELLE, « La Déclaration de foi de l'Eglise réformée de France », **Unité chrétienne**, mai 1988.

« Je ne parle pas seulement afin qu'on m'écoute, mais il faut que, de mon côté, je sois écolier de Dieu, et que la parole procédante de ma bouche me profite. Autrement, malheur sur moi » ; « Me voici en l'office d'enseigner, mais ce n'est pas qu'il ne faille que j'apprenne aussi bien que les autres. Je ne suis pas exempté du rang commun » [13]. Paul Tillich, dans la même ligne, écrit : « Quelque chose est dit au prédicateur comme à ses auditeurs » [14]. Laurent Gagnebin souligne que le prédicateur n'est l'homme de la parole que « parce qu'il est d'abord l'homme de l'écoute… Le silence et l'écoute précèdent la prédication dans l'exacte mesure où la parole de Dieu est toujours première et prévenante » [15] ; en ce sens, la prédication est « recueillement » (accueil, réception) pour pouvoir devenir annonce.

4. Pour le protestantisme, la prédication est un acte capital, parce qu'en elle et par elle Dieu vient vers nous et nous rencontre. Calvin affirme : « La prédication de l'évangile, c'est comme une descente que Dieu fait pour venir nous chercher… Dieu nous visite et s'approche de nous ». Elle constitue donc, selon une expression de Richard Stauffer commentant Calvin, « une espèce d'épiphanie divine », une « théophanie » ou une « christophanie » [16]. Barth et Bultmann, réagissant contre une banalisation de la prédication dans le protestantisme de la fin du XIX[e] et du début du XX[e] siècles, la présentent l'un et l'autre comme l'événement eschatologique, c'est-à-dire la rencontre décisive entre Dieu et l'homme. Le Christ, affirme Bultmann, « devient présent dans la parole qui le prêche » ; « la véritable forme de la présence » actuelle du Christ est la prédication ; « en elle Jésus vient à nouveau et vient toujours à nouveau » [17].

Dans cette perspective, on a parfois soutenu que la prédication joue le même rôle et a la même valeur pour le protestantisme que l'eucharistie pour le catholicisme. Ainsi C. Hauter écrit-il : « La pré-

13. Textes cités d'après R. STAUFFER, **Interprètes de la Bible**, Beauchesne, 1980, pp. 185, 190.

14. P. TILLICH, **L'être nouveau**, Planète, 1969, p. 198.

15. L. GAGNEBIN, « Prédication et écoute », **Le Protestant** (Genève), 15 avril 1983 : cf. aussi dans ce numéro de **Lumière & Vie**, pp. 45-54.

16. R. STAUFFER, **op. cit.**, pp. 169, 170, 183 ; cf. aussi « Les enjeux théologiques d'un ouvrage récent », **Annales**, mai-juin 1983.

17. R. BULTMANN, **op. cit.**, vol. 1, p. 166 ; vol. 2, p. 127. Dans **Dogmatique**, vol. 22, p. 96, Barth revient sur son affirmation antérieure du caractère eschatologique de la prédication, qu'il juge excessive.

dication est essentielle au culte, elle remplit le rôle de la transformation des éléments dans la messe, c'est-à-dire amène la présence de la divinité » [18]. Ce thème ne semble pas entièrement juste. Le discours du prédicateur n'est pas ni ne devient la parole de Dieu ; il est le véhicule ou l'instrument de la parole divine, mais ne s'identifie pas avec elle. Seule l'action de l'Esprit dans le cœur des auditeurs leur permet de percevoir la parole de Dieu à travers les propos humains. Il y a toujours une distance et une différence entre ce que Dieu est et ce qui le manifeste (même si nous ne le connaissons qu'à travers ses manifestations), entre sa parole et le discours qui en rend compte (même si elle ne se fait entendre qu'à travers des témoignages humains).

III

visées de la prédication

Quel objectif doit se fixer le prédicateur ? A cette question, le protestantisme apporte trois réponses différentes.

1. Beaucoup voient dans la prédication avant tout un enseignement. Elle fait partie de la catéchèse, et a une visée principalement didactique. Le prédicateur a pour tâche de faire connaître les textes et les thèmes des Ecritures. Il doit en expliquer la signification. On lui demande de faire des études approfondies de théologie pour acquérir de solides connaissances bibliques. Le pasteur prêche revêtu d'une robe noire, vêtement non pas liturgique, mais académique qui indique un grade et une compétence universitaires. Les prédications de l'époque classique (XVIe et XVIIe siècles) ressemblent souvent à des cours d'exégèse à l'usage du peuple, et Calvin compare l'Eglise à une école.

Dans cette perspective, on se préoccupe de la fidélité scripturaire de la prédication, de sa conformité à la Bible davantage que de son impact ou de ses effets sur les auditeurs. Le savoir plus que l'éloquence caractérise une bonne prédication. On considère même parfois qu'un bon sermon est forcément un peu ennuyeux. De toutes manières, l'efficacité d'une prédication dépend de l'action de l'Esprit, tandis que le prédicateur porte la responsabilité de son exactitude scripturaire.

18. C. HAUTER, « Le problème sociologique du protestantisme », **Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses**, 1923/1, p. 33.

2. D'autres comprennent la prédication avant tout comme une interpellation. Elle doit placer l'auditeur devant une décision à prendre et l'appeler à une conversion (qui n'est jamais accomplie une fois pour toutes, qu'il faut toujours recommencer et revivre). Elle cherche à faire retentir l'appel de Jésus : « Toi, suis-moi ! », avec une clarté et une force telles qu'on ne puisse se dérober et qu'on soit obligé de prendre parti. Cette réponse domine dans les milieux « revivalistes » (dont Billy Graham fournit une illustration) et caractérise surtout la théologie de Bultmann qui développe des thèmes (appel, décision, conversion) étonnamment proches de ceux des « revivalistes », qui pourtant, en général, ne l'apprécient guère.

Ici, on distingue très nettement entre la prédication, proclamation du *kérygme,* et l'enseignement ou la catéchèse. Le prédicateur ne vise pas à donner des connaissances ou à provoquer une réflexion ; il ne cherche pas à rendre plus instruit, plus savant ou plus intelligent. Il a pour tâche de faire entendre une invitation à laquelle il faut répondre par un engagement ou un refus. Il vise à provoquer un choix existentiel. Dans cette perspective, il arrive que le souci d'efficacité passe avant celui de l'exactitude. On veut que la parole atteigne l'auditeur au plus profond de son être ; tant pis si, pour y parvenir, on manipule un peu les textes, et si on prend quelques libertés exégétiques.

3. La troisième réponse estime que la prédication a pour visée première d'appliquer, voire d'adapter, le message biblique aux situations que nous vivons. Il ne suffit pas de répéter l'enseignement biblique, il faut faire apparaître sa pertinence pour nous. Il ne suffit pas d'appeler à la conversion, il faut se demander ce que « suivre Jésus » veut concrètement dire dans le monde actuel. Paul Tillich et Paul Ricœur, entre autres, ont défendu cette troisième conception.

Le prédicateur a pour objectif d'établir des correspondances. Deux « corrélations », pour reprendre un terme cher à Tillich, définissent sa tâche :

— d'abord, il doit mettre en rapport un texte qui date de presque vingt siècles et notre situation actuelle, franchissant ainsi ce que Lessing appelle « l'affreux fossé de l'histoire ». Le Nouveau Testament a été écrit dans un contexte très différent du nôtre ; on en saisit le sens exact, non pas directement et immédiatement, mais à l'aide d'explications et d'informations érudites.

— ensuite, il faut montrer que ce que nous lisons dans le texte concerne la vie. En éclairant l'Ecriture par l'existence et l'existence

par l'Ecriture, la prédication empêche qu'on les sépare, qu'on en fasse deux mondes indépendants l'un de l'autre. Elle montre que la révélation divine apporte un exaucement aux attentes de l'être humain, à ses détresses comme à ses aspirations, qu'elle nous indique notre vérité existentielle.

La parole prêchée naît donc de croisements, d'une part entre histoire et actualité, d'autre part entre compréhension de l'existence et déchiffrement du message transcendant contenu dans la Bible.

Entre ces trois réponses, il n'y a pas incompatibilité ou contradiction. On rêve d'une prédication qui réunirait ces trois registres, qui à la fois apporterait un enseignement solide, interpellerait avec force, et actualiserait de manière pertinente le message de l'évangile. En fait, on privilégie, en général, un des aspects et, de ce fait, on aboutit à des types et à des styles très différents de prédication.

évangile et prédication

En fin de compte, on peut dire que la prédication consiste à faire passer l'évangile de l'état d'écriture à celui de parole. Initialement, Jésus et les apôtres ont dit l'évangile ; ensuite, les évangélistes, pour le conserver et assurer une transmission exacte, l'ont consigné, mais aussi enfermé dans un texte qui à la fois le maintient et l'emprisonne. Le prédicateur inverse cette opération et parcourt le chemin en sens contraire : il restitue en parole vive ce que l'évangéliste a figé en écriture (un peu comme un four rend consommable un plat surgelé). Contrairement à ce que l'on pense souvent, la Réforme insiste plus sur la prédication que sur l'Ecriture. L'importance de l'Ecriture vient en grande partie de ce qu'elle est la condition d'une prédication évangélique authentique : elle lui fournit son fondement et constitue sa norme.

andré gounelle

CENTRE THOMAS MORE

un libre lieu de débats et de recherches

les 23 et 24 mars 1991 :

Existe-t-il une morale catholique ?

Débat ouvert entre : Roger BERTHOUZOZ, o.p., Rémi BRAGUE, Eric FUCHS, Jean-Luc MARION, Paul VALADIER, s.j.,...

La tradition théologique catholique aborde le champ moral à partir de la loi naturelle, reconnaissant une source de sagesse et de connaissance morale distincte de la révélation de Dieu dans les Ecritures. Mais, selon cette tradition, la raison humaine ne saurait sans le concours de la grâce divine, exercer un jugement moral et parvenir à la vraie sagesse.

Est-il exact que l'on ne peut être pleinement humain que dans le dynamisme de la foi chrétienne ? L'Eglise catholique peut-elle reconnaître le pluralisme éthique ? Les rapports entre la foi et la morale sont-ils d'intégration ou de subordination ?

Face à de telles questions, qui engagent la liberté responsable que l'on reconnaît à l'homme, chrétien ou non, on prendra le temps d'écouter des arguments qui ne seront pas tous convergents. Ce débat qu'on souhaite franc, sérieux et vif, voudrait contribuer à une circulation responsable de la parole et de la réflexion parmi les chrétiens.

Egalement au programme de ce trimestre :

— *les 2 et 3 février 1991 :* « L'idée de culture en Allemagne et en France », avec Heinz Wismann.

— *les 16 et 17 février 1991 :* Manfredi Quartana : « La foi, l'art et le sacré. Chemins d'un sculpteur et de quelques autres artistes (Brancusi, Henry Moore, Giacometti, Tinguely, Le Corbusier) ».

Les rencontres ont lieu dans le couvent des Dominicains construit par Le Corbusier à L'Arbresle, près de Lyon.

Programme détaillé de l'année et informations :
Centre Thomas More, BP 105, 69210 L'ARBRESLE Tél. 74 01 01 03

prêcher, c'est écouter

Saisir la prédication d'abord comme une écoute, c'est en renouveler partiellement la compréhension. Avant de prêcher, il s'agit d'écouter Dieu, dans la prière où il nous convoque, dans la Bible où il nous donne à entendre sa Parole. Alors la prédication peut interpeller l'auditeur pour l'amener à la décision de la foi. Prêcher, c'est aussi écouter l'homme : la Bible n'est pas accessible en solitaire, et Dieu se rencontre en ces autres qui nous parlent. Ecouter les autres et aussi notre monde, afin de replacer l'Ecriture dans notre contexte, pour, sans en méconnaître la distance, en retrouver la proximité. Ces tâches semblent simples, elles ne vont pourtant nullement de soi : un théologien protestant l'exprime avec netteté.

On peut dire de la prédication qu'elle correspond à un *drame* en quatre actes ou verbes : écouter, enseigner, proclamer, interpeller [1]. Le plus important de ces termes nous paraît être le premier ; sans lui, aucun des autres ne pourrait exister et chacun le suppose, mais il en va de cette écoute comme de ces vérités premières qui, parce qu'elles sont des évidences, sont souvent les dernières auxquelles on pense [2].

Nous répartirons la matière du présent article en deux grandes parties (écoute de Dieu et écoute des hommes) divisées en deux sections, chacune d'elles comportant trois remarques. Ces douze remarques s'emboîtant les unes dans les autres un peu comme des tables gigognes ou des poupées russes, nous avons adopté pour elles une numérotation continue.

1. Définir la prédication par des verbes est chose courante, mais, à notre connaissance, le verbe *écouter*, qui nous paraît le plus important des quatre mentionnés ici, ne figure pas dans ces listes. Cf. par ex. : André GOUNELLE, « Le culte selon la tradition réformée », **Information - Evangélisation**, 1988/1, pp. 2-13 (p. 11 : l'auteur retient trois termes : enseignement, interpellation et actualisation) et ci-dessus, pp. 35-43 ; Henri BLOCHER, « De la prédication », **Cahiers de l'Association des Pasteurs de France**, 1990/21, pp. 29-39 (pp. 31-32, l'auteur propose quatre verbes : prêcher, enseigner, évangéliser, attester).

2. Sur ce sujet, cf. Laurent GAGNEBIN, « Le sens du culte », **Information - Evangélisation**, 1989/5, pp. 2-38 (plus partic. pp. 10-15).

I

dieu

écouter dieu

1. A bien des égards, le premier temps de la prédication est celui du recueillement, d'un silence, de la prière. Dans ce sens-là, le sermon est un acte *pré-médité* ; il suppose et appelle une adoration, dont la précédence a quelque chose de fondamental. On pourrait même dire que l'*orateur* suit, en quelque sorte, l'*ad-orateur* et que le premier impératif de la devise *ora et labora* (prie et travaille) fait en réalité intimement partie de l'entreprise homilétique, comme le signale le mot latin lui-même : *lab-ora* !

2. Cette prière doit toujours être comprise comme étant d'abord et essentiellement une réponse, même quand elle prend la forme tout à fait légitime d'une demande [3]. Nous ne pouvons en effet nous adresser à Dieu que parce que lui, le premier, nous rencontre et nous parle de toute éternité en Jésus-Christ. Le culte est d'abord *con-vocation* des hommes par Dieu avant d'être *in-vocation ;* mais il ne saurait être *pro-vocation,* comme si nous pouvions manipuler Dieu, en disposer et le mettre à nos ordres. Cette remarque vaut intégralement pour notre définition de l'Eglise et des sacrements qui ne sauraient être, au cœur de la doctrine de la justification, une mise en *œuvres.* Si le culte est à la fois rencontre et dialogue, dont l'initiative ne nous appartient pas, il n'est pas d'abord notre œuvre, mais bien acte de Dieu. On se rappellera à cet égard l'opposition soulignée par Mélanchthon dans l'*Apologie de la Confession d'Augsbourg,* selon laquelle, comme le voulait Luther, le sacrement offert à l'homme par Dieu n'est pas et ne saurait être un sacrifice offert à Dieu par l'homme [4].

3. Sur cette légitimité de la demande dans le cadre de nos prières, légitimité souvent contestée aujourd'hui au profit de la seule action de grâces, cf. Christophe SENFT, **Le courage de prier. La prière dans le Nouveau Testament,** Aubonne, Editions du Moulin, 1983 (plus partic. pp. 7, 10, 14-16).

4. Philippe MELANCHTHON, **La Confession d'Augsbourg et l'Apologie,** Paris, Cerf, 1989, pp. 452-453. Sur le culte compris tout entier et d'abord comme écoute, on consultera Max THURIAN, **Joie du ciel sur la terre. Introduction à la vie liturgique,** Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1946, pp. 32-35, où l'auteur ouvre une partie consacrée aux caractères fondamentaux du culte par une section insistant sur la priorité de l'écoute.

Cette *réponse* implique de notre part une *responsabilité* [5]. C'est la raison pour laquelle nous pouvons faire nôtre la fameuse formule de Wilfred Monod qui aimait à dire que « prier, c'est exaucer Dieu » [6]. Cette expression significative souligne, certes, le fait que la prière correspond à la volonté de Dieu, mais aussi qu'elle n'est pas attente passive, aliénation religieuse ou résignation : joindre les mains ne revient pas à se croiser les bras.

3. Cette écoute décisive qu'inclut l'entreprise homilétique est une écoute commune, *notre* écoute ; elle inscrit ainsi toute la prédication dans une forme décisive du sacerdoce universel. Georges Casalis écrit : « Tout d'abord, il ne saurait y avoir de distance entre celui qui parle et ceux qui écoutent l'Evangile ; car avant d'en être le messager, j'en suis d'abord l'auditeur ; me voilà parlant et pourtant, sans cesse, je suis écoutant » [7]. Il y a dans cette conception de la prédication, où l'écoute retrouve une place essentielle, un barrage aux tentations de cléricalisme qui menacent bel et bien notre pratique du sermon, ce que les protestants ont tendance à oublier.

écouter la parole de dieu dans la bible

4. On entend parfois des prédications en chaire introduire les lectures bibliques en disant : « Nous allons *lire* la Parole de Dieu ». A moins de souscrire au fondamentalisme et même au littéralisme le plus absolu, une telle manière de s'exprimer est fausse et absurde. On lit en effet la Bible, les Ecritures, des paroles d'hommes, pour y entendre la Parole de Dieu, pour l'écouter et non la lire. Sans revenir ici à la délicate et complexe question des rapports entre « parole et Parole », on peut au moins souligner qu'il y a unanimité pour reconnaître que ce fait qu'un texte écrit par des hommes puisse devenir une Parole de Dieu est à proprement parler un mystère ou un miracle comparable à celui qui nous permet de discerner dans les éléments de la cène autre chose que simplement ou uniquement du pain et du

5. On pourra relire à ce sujet le beau texte de Pierre THÉVENAZ intitulé « La responsabilité de l'intellectuel chrétien » dans **L'homme et sa raison**, t. II, Neuchâtel, La Baconnière, 1956, pp. 255-266.

6. Cf. à ce sujet : Laurent GAGNEBIN, **Christianisme spirituel et christianisme social. La prédication de Wilfred Monod**, Genève, Labor et Fides, 1987, pp. 306-310.

7. Georges CASALIS, **Prédication, acte politique**, Paris, Cerf, 1970, p. 22.

vin [8]. Dans les deux cas, celui du sermon et celui de l'eucharistie, il convient alors de parler de *présence réelle* de Dieu, quelles qu'en soient, dans leur diversité souvent contradictoire, les représentations et modalités.

On retiendra de cela que les lectures bibliques et le sermon doivent être précédés par une prière d'illumination ou épiclèse, trop souvent escamotée aujourd'hui, où l'on demande à Dieu de nous faire entendre sa Parole dans des paroles si évidemment humaines. Cette invocation ne saurait être réservée au seul sacrement.

5. Dans un certain sens, nous devons *délivrer* un message, puisqu'il s'agit de sortir d'une confusion identifiant purement et simplement nos paroles avec celles de Dieu ; nous le devons aussi, parce que cette Parole nous arrive sous forme d'un écrit ; on se rappellera les affirmations heureusement provocatrices de Luther déclarant au sujet de l'Evangile : « Le fait qu'on ait dû écrire des livres est déjà un grand préjudice et une infirmité de l'Esprit, un fait imposé par la nécessité (...) » [9]. Nous le devons enfin parce que, dans la polarité Ecritures/Prédication, l'écoute correspond à une actualisation créatrice qui nous oblige à ne pas limiter notre sermon au seul enseignement technique et scientifique d'une analyse exégétique d'un texte biblique alors « enfermé dans sa contingence historique », comme l'écrit Jean Zumstein, qui ajoute : « L'Ecriture n'a pas à devenir une cage dans laquelle s'enferme la prédication, une clôture qu'elle s'interdit de franchir ; l'Ecriture ne doit pas rendre la parole captive. La référence scripturaire est là pour situer et orienter le regard du prédicateur » [10]. Il nous plaît que l'écoute devienne là un... regard !

6. Cette écoute actualisante correspond alors à ce que Bultmann appelle une lecture « existentiale » des textes bibliques pour laquelle

8. Cf. en particulier à ce sujet : Karl BARTH, **Parole de Dieu et parole humaine**, Paris, Genève, Je sers, Labor, 1933 (surtout les pp. 148 et 150 de la fameuse conférence intitulée « Détresse et promesse de la prédication chrétienne »), **Dogmatique**, 1, Genève, Labor et Fides, 1953, pp. 90-95 (avec plusieurs importantes citations de Luther) ; Alexandre VINET, **Théologie pastorale**, Paris, chez les Editeurs (rue Rumford 8), 1850, pp. 232-233 ; Richard STAUFFER, « L'homilétique de Calvin », **Communion et communication** (collectif), Genève, Labor et Fides, 1978, pp. 57-68, surtout p. 68.

9. Cité par Gerhard EBELING, **Luther**, Genève, Labor et Fides, 1983, p. 114 ; on fera bien de lire à ce sujet l'ensemble des pp. 113-114.

10. Jean ZUMSTEIN, « La référence biblique de la prédication », **Le Protestant**, 1989/10, p. 3.

démythologiser est, de fait, le contraire de démythiser, à savoir une démarche de la seule foi et non une opération sélectrice revenant à censurer les Ecritures au nom de la raison. On démythologise en effet pour entendre le véritable appel de la Bible, qui est appel de Dieu, pour retrouver le sens réel de l'Evangile, son intention première et fondamentale, à savoir y entendre la Parole de Dieu qui m'y interpelle. La lecture existentiale atteint son but quand elle me permet de découvrir une interprétation de ma vie, de ma condition humaine, de moi-même, qui me place devant une décision authentique. Cette dernière, par rapport à une interpellation de Dieu, ne peut être qu'une décision de la foi. L'écoute et la foi se rejoignent, se recouvrent. L'interprétation existentiale conduit ainsi à une décision existentielle, à une vie nouvelle ; elle nous oblige à sortir de nous-mêmes (ek-sister) pour nous mettre face à la seule Parole de Dieu. L'épiclèse, qui précède la liturgie de la Parole, dit ainsi à Dieu avec le Christ des évangiles : « Non pas ce que je veux, mais ce que tu veux » (Mc 14, 36) ; ou, selon une expression d'une prière d'illumination le plus souvent retenue, parmi d'autres possibles, dans nos liturgies protestantes : « Fais taire en moi toute autre voix que la tienne ».

La lecture biblique n'est pas neutre ; son interprétation est déjà un engagement, une démarche de la foi ; écouter, c'est alors suivre, répondre, obéir [11].

II

l'homme

Ecouter Dieu dans la démarche homilétique est inséparable d'une écoute des hommes, tant il est vrai qu'en Jésus-Christ l'homme et Dieu sont réunis, que la divinité et l'humanité forment un tout, fondant un christianisme toujours à la fois spirituel et social. C'est la raison pour laquelle nous aimons à dire que joindre les mains, c'est rejoindre les autres.

11. Cf. sur cette lecture non neutre de la Bible : Gilbert VINCENT, **Exigence éthique et interprétation dans l'œuvre de Calvin**, Genève, Labor et Fides, 1984.

écouter les autres

7. Cette écoute des autres [12] implique d'abord que notre étude des textes bibliques se fasse à plusieurs, soit largement communautaire, voire ecclésiale, à condition que l'on reconnaisse bien que la communauté en question dépasse les limites des institutions, du christianisme historique et de ses Eglises. On sait où est l'Eglise, on ne sait pas où elle n'est pas. Portes et fenêtres sont là généreusement ouvertes. Même le prédicateur travaillant et labourant sa Bible seul dans son bureau n'est pas isolé et reste sans cesse au bénéfice et à l'écoute de tous ceux qui avant lui, comme lui, avec lui, ont lu, reçu et commenté les mêmes pages. Il y a là une osmose à la fois consciente et inconsciente, voire un héritage, où l'image des vases communicants reste une vérité importante. La lecture vraie de la Bible peut être à la fois solitaire et solidaire. Marie Balmary, évoquant tout son itinéraire pluriel et inattendu dans sa progressive redécouverte des textes bibliques, écrit de manière significative : « Je reste depuis ce temps persuadée que le biblique n'est pas accessible en solitaire » [13].

Nous devons rompre le silence ou la parole, comme on partage le pain de la cène. On ne saurait oublier qu'*homilétique* et *homélie* viennent d'un terme grec qui veut dire très exactement discuter, s'entretenir, dialoguer ; c'est, par exemple, ce verbe qui, dans le récit des disciples d'Emmaüs, est utilisé quand on nous dit qu'ils « *discutaient* et disputaient ensemble » (Lc 24, 15). Partout et chaque fois que cela est possible, il est heureux que la prédication puisse donner lieu à un partage : avant elle, sous forme d'étude biblique en commun ; ou après elle, sous forme de discussion. Cela dit, ce partage d'Evangile a ses limites et doit obéir à certaines règles précises si l'on ne veut pas qu'il soit une hypocrisie et une illusion ; mieux vaut en effet alors un vrai monologue qu'un faux dialogue [14].

8. L'écoute de Dieu, elle-même, passe très souvent par les autres, messagers, envoyés, anges de Dieu. Dieu, le Dieu de Jésus-Christ, est toujours présent en l'autre, glorifié ou crucifié. Le « chaque fois

12. Cf. à ce sujet : Maurice BELLET, **L'écoute**, Paris, Desclée de Brouwer, 1989.

13. Marie BALMARY, **Le sacrifice interdit**, Paris, Grasset, 1986, p. 40.

14. Cf. à ce sujet un texte tout à fait remarquable sur les conditions et les limites d'un vrai partage de la Parole et de la parole : Pierre-Pascal GAUDET, « L'annonce de l'Evangile dans les petits groupes », **La vie spirituelle**, 1981/644-645, pp. 404-414.

que vous avez *fait* ceci à l'un de ces plus petits » de Matthieu 25, 40 peut devenir ainsi non seulement un « c'est à moi que vous l'avez *fait* », mais « c'est à moi que vous l'avez *dit* » ou « c'est de moi que vous l'avez *entendu* » ! Cette rencontre de Dieu en l'autre, cette écoute exigeante, quotidienne, accueillante, ne peut que nourrir, inspirer, enrichir notre prédication soigneusement préparée et vécue dans cette attention à l'autre, quel qu'il soit.

9. Le prédicateur écoutera les autres pour connaître leurs questions et inscrire toute son entreprise dans une indispensable méthode de corrélation qui peut seule nous éviter de répondre à des questions que les gens ne se posent pas, de répondre à côté de la plaque, de sombrer dans le jargon des spécialistes que sont très vite les théologiens pour leurs auditeurs. Partant ainsi des questions existentielles des hommes et des femmes de ce temps, nous serons amenés ensemble aux réponses surprenantes de l'Evangile, comme le veut toute la démarche de Paul Tillich [15]. Le Messie est toujours en effet à la fois attendu et inattendu. Les évangiles eux-mêmes sont une excellente illustration de cela quand, avec les paraboles, ils nous font sans cesse et insensiblement passer d'un *paysage* familier à un *dépaysement* ; le lecteur de la Bible et l'auditeur de la proclamation de l'Evangile se trouvent à la fois pris pour ce qu'ils sont, rencontrés, écoutés, et déplacés vers un ailleurs, une question tout à coup nouvelle et inattendue, une réponse surprenante mobilisant notre décision, notre responsabilité, notre liberté [16].

Pour faire droit à cette écoute des autres, première et décisive dans le cadre de la prédication, on peut suggérer de ne plus comprendre

15. Cf. Paul TILLICH, **Théologie systématique**, t. I, Paris, Planète, 1970, pp. 123-134 ; **L'existence et le Christ**, Lausanne, L'Âge d'homme, 1980, pp. 12, 24-28. On remarquera que là où Tillich dit « questions-réponses », Bultmann dit « rattachement-opposition », en inscrivant cette tension duelle non dans une méthode de *corrélation* (Tillich), mais en faisant appel à la notion de *précompréhension :* Rudolf BULTMANN, **Foi et compréhension**, t. I, Paris, Seuil, 1970, pp. 500-516.

16. Cf. Jean-François HABERMACHER, « Jésus, conteur d'histoires : la narration dans les paraboles », **La narration** (collectif), Genève, Labor et Fides, 1988, pp. 131-144 (plus partic. pp. 134-135, 139). On a pu aussi, pour exprimer toujours la même dialectique, parler de *jeu* et *contre-jeu* : cf. Pierre BUHLER, « Foi er religion. Pour une reprise actuelle d'un vieux débat », **Positions luthériennes**, 1989/4, pp. 266-285 (plus partic. p. 283) ; Pierre-Luigi DUBIED, **L'athéisme : une maladie spirituelle** ?, Genève, Labor et Fides, 1982, pp. 175-180.

à sens unique la traditionnelle visite pastorale avec laquelle le pasteur porterait à domicile les réponses de l'Evangile référées au culte dominical et à sa prédication [17]. Le pasteur qui visite ses paroissiens rencontre, écoute ; les questions posées dans de tels entretiens vont alors marquer sa prédication et, souvent, en déterminer le thème, non que les paroles échangées constituent la matière et le contenu de cette prédication (ceux-ci restent en effet la proclamation du Dieu de Jésus-Christ), mais parce qu'elles peuvent en être plutôt l'occasion.

La visite conduit à la prédication. Dans la vaste étude qu'il a consacrée au corps pastoral français, le sociologue de la religion Jean-Paul Willaime constate une «mutation fondamentale » et un « décentrement » : le pasteur ne se comprend plus essentiellement comme un homme de la parole, mais surtout et d'abord comme un écoutant [18]. Mais comment parler à des gens que nous ne connaîtrions pas ? Ne faut-il pas plutôt, par conséquent, se réjouir d'un recentrement plutôt que regretter un décentrement ?

écouter notre monde

10. Nous l'avons déjà observé, écouter, c'est actualiser. Notre prédication n'est pas désincarnée, sans contexte géographique et social, atemporelle. Ecouter sera prendre au sérieux et en compte ces différents contextes qui sont les nôtres : ceux du prédicateur et ceux des auditeurs. Ils ne se recouvrent pas nécessairement. Culte et culture forment une entité riche et plurielle. Alexandre Vinet écrit très finement que la prédication se doit « d'actualiser ce qui est éternel et d'éterniser pour ainsi dire ce qui est actuel » [19].

11. L'exégèse historico-critique nous oblige à replacer toujours le texte biblique dans tous ses contextes, mais comment pourrait-on oublier que nous avons aussi nos contextes ! Comment les ignorer ? Et pourtant, c'est bien ce qui se produit trop souvent dans la prédication savante actuelle, au point que l'on peut écouter, consacrés à un passage de l'une des Epîtres aux Corinthiens, des sermons décrivant minutieusement cette métropole de Corinthe et, simultanément,

17. Cf. dans cette perspective : Edouard THURNEYSEN, **Doctrine de la cure d'âme**, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1958.

18. Cf. Jean-Paul WILLAIME, **Profession : Pasteur**, Genève, Labor et Fides, 1986, p. 251.

19. Alexandre VINET, **op. cit.**, p. 269.

à Paris par exemple (ou ailleurs), ne disant rien de notre capitale (ou de tout autre lieu) ! C'est un comble ! Dans une enquête consacrée à des prédications radiodiffusées, Gilbert Vincent constate avec effroi que la très grande majorité des textes qu'il étudie correspondent à un « terrain vague culturel », à une « terre désolée », et qu'il s'en dégage une « impression de sous-culture refusant ou craignant les points de contact avec la culture ambiante » [20]. Un tel constat est tragique et montre combien il est important de retrouver, avec une distanciation (le texte appartient à des contextes passés), une proximité (le texte nous renvoie à notre contexte, notre vécu, notre monde et notre histoire, notre existence présente).

12. Pour souligner l'importance d'une écoute qui soit aussi, dans notre prédication, celle des autres et du monde, il est possible de faire deux propositions. La première, et sans que cela devienne systématique, consiste à partir d'une question actuelle pour aboutir au(x) texte(s) biblique(s), et non l'inverse ; chaque fois que l'on procèdera ainsi, on sera surpris par l'extrême attention des auditeurs et le relief exceptionnel que prendra à leurs yeux le texte biblique. La deuxième invite les prédicateurs à quitter *souvent* les sacro-saintes lectures du « texte du jour », des lectionnaires de l'année liturgique, du menu du jour, pour prêcher sur des textes mieux choisis et en correspondance étroite avec nos questions contemporaines. Cela ne signifie pas que ces textes soient en accord avec les réponses que, sans eux, nous donnerions à ces questions : nous retrouverons là les heureuses surprises de l'Evangile et de la grâce, de l'attendu et de l'inattendu.

***

En ouvrant cet article, nous avons dit que la prédication correspond à quatre verbes : *écouter, enseigner, proclamer, interpeller.* Nous aimerions maintenant boucler la boucle et mettre en parallèle ces quatre verbes avec ceux qui introduisent les récits de la cène (et de la multiplication des pains) dans les évangiles, où l'on nous dit que Jésus *rend grâce, prend, rompt* et *distribue.* Il y a là une suggestive symé-

20. Gilbert VINCENT, « Prédication protestante contemporaine. Analyse de prédications radiodiffusées », **Foi et Vie**, 1986/2-3 **(Sociologie de la prédication)**, pp. 79-95 (plus partic. pp. 88-89).

trie : rendre grâce, c'est prier, c'est cette écoute première de toute prédication authentique ; prendre, c'est enseigner, se coltiner à un texte dans une approche honnête, exigeante et lucide ; rompre, c'est proclamer l'Evangile avec ses réponses inattendues et ses... ruptures ; distribuer, c'est partager l'Evangile dans une interpellation qui nous concerne tous sans distinction : prédicateurs et auditeurs.

laurent gagnebin

prédication, bricolage et braconnage

L'acte de prêcher durant la messe comporte, dans son processus, quatre « réceptions ». Quand il prépare son homélie, le prédicateur lit l'évangile du jour et l'accueille pour le transformer en parole vive. Juste avant de prêcher, il proclame encore ce texte et se met à nouveau en acte de l'écouter. Les fidèles, eux, reçoivent aussi cette lecture du texte écrit de l'évangile. Ils se trouvent enfin en acte de réception du texte oral du prédicateur. Or, comme l'a souligné Michel de Certeau, des lecteurs se réapproprient toujours à leur manière ce qu'ils lisent ; de même, des auditeurs entendent autre chose que ce que le locuteur désire transmettre. Les pratiques des fidèles qui font du neuf avec la prédication qu'ils reçoivent sont aussi actives que celles du prédicateur qui prépare son homélie. Ces transformations vivantes de la Parole ne sont-elles pas aussi inspirées par l'Esprit ?

« Ce n'est pas que ce soit intéressant, et ce n'est pas positivement que l'on s'ennuie.
Chacun sait simplement qu'on est là pour attendre que ce soit fini. »

Ces vers implacables de Claudel dans un recueil au titre bien senti, *La messe là-bas* [1], m'ont habité plus d'une fois au moment de prêcher : les changements de la liturgie depuis qu'ils furent écrits ne nous garantissent pas qu'ils soient toujours caducs. L'acte que risque le prédicateur, où la routine le guette, comment le restaurer sans cesse dans sa nouveauté ? Et comment faire mentir la description de Claudel pour que, lorsque celui (ou celle) qui en a la mission prend la parole dans une assemblée liturgique, du nouveau puisse advenir et que même parfois on regrette que ce soit fini ?

Certes, tout compte, les techniques de la parole, et aussi le talent personnel, et puis le sourd travail de rumination de l'Ecriture, et l'attention au monde qui bruit, et encore la disponibilité à une inspiration venue d'ailleurs... Je ne veux ici que me pencher sur quelques structures de l'acte de prédication, celles des « réceptions » qui s'y jouent. Elles sont à l'œuvre sans être guère perçues, et il peut être bon, un moment, de les faire sortir de l'ombre. Pour simplifier,

1. Paul CLAUDEL, « Offertoire », **Oeuvre poétique** (Bibliothèque de la Pléiade), Paris, Gallimard, 1957, p. 494.

je m'en tiens à la prédication au sens étroit du terme, et je la repère dans le seul cadre de la célébration de la messe. Et si j'énonce bien des questions, ce n'est que pour inciter chacun, auditeur ou éventuellement prêcheur, à penser les réponses que lui-même leur donne.

Une quadruple « réception » me semble, en fait, à examiner :
— à l'avance, le prédicateur (bornons-nous à un sujet masculin !) a lu les textes du jour afin de préparer sa prédication : première « réception », faite par lui ;
— le jour venu, il ouvre le lectionnaire, ou la Bible, et lit l'évangile : à cet instant même, il l'écoute encore : nouvelle « réception » ;
— tandis qu'il fait cette lecture biblique, les « fidèles » aussi l'entendent : c'est leur première « réception » ;
— enfin, le prédicateur prend la parole et les fidèles la « reçoivent », dernier moment de cette histoire.

préparer la prédication

Dans une lecture déjà finalisée par ce qu'il aura à en dire, que fait le futur prédicateur avec le texte reçu ? Il lit. Mais dans quel texte ? A-t-il les moyens (en culture, en temps) de recourir au texte original (le grec, voire l'hébreu) ? Cela lui sert-il ?

Cette lecture peut alors ouvrir à plusieurs démarches, tour à tour pratiquées : celle de la contemplation et de la méditation, où, pour un temps, on se laisse habiter par le texte sans se soucier de ce qui devra en être dit ; le travail sur le texte, avec les outils de l'exégèse (commentaires savants, synopses, concordances, dictionnaires...), de la sémiotique, de la réflexion théologique (mise en correspondance avec d'autres éléments du corpus biblique, renvois à la tradition théologique, enjeux dogmatiques ou éthiques du texte...) ; l'éventuelle référence à d'autres champs culturels, philosophiques, poétiques, esthétiques ; ou encore, l'activité mentale de chercher les échos possibles dans l'actualité de la communauté à laquelle on parlera ou de la société en général (certains prédicateurs vont ruminer leur prédication devant le journal télévisé).

La notion de *bricolage,* telle que l'a définie Lévi-Strauss, peut ici être pertinente pour analyser des éléments de ce travail [2]. On entend par là le réajustement d'un stock de matériaux signifiants

2. Cf. Claude LEVI-STRAUSS, **La pensée sauvage,** Paris, Plon, 1962, pp. 26-33.

disponibles, par exemple ceux des textes scripturaires ou de la tradition, des éléments de la culture ou de la vie sociale et politique. Les réinterpréter et les réorganiser permet de produire des significations nouvelles. Connexions, transpositions, actualisations, font partie des procédés d'élaboration d'un message, sans oublier les jeux de la rhétorique, qui, pour intéresser moins les théoriciens aujourd'hui que jadis, n'en sont pas moins indispensables, les présentateurs de la télévision en savent quelque chose.

Dans ce labeur de préparation, quelles sont les références, implicites ou explicites, au contexte de la prédication qui viendra ? Contexte immédiat : celui de l'auditoire prévu, avec ce qu'on sait ou ce qu'on ignore de lui et ce que l'on peut prévoir (au nom de quelles images ?) de la façon dont il entendra la parole ; contexte plus large de l'Eglise, avec ses normes de la foi, son opinion, ses orientations et ses interventions déjà faites, ou non, sur les questions que l'on abordera. On songe encore, mais le cas est plus rare, à l'effet social de la prédication, hors de la communauté chrétienne. Mais tout prêcheur n'est pas le Père Aristide, de Port-au-Prince...

Dernière question : à quel objet aboutit ce travail ? Une construction mentale qui ressortira comme telle, le moment venu, devant l'auditoire ? Un texte écrit de bout en bout, qu'on lira, ou bien qu'on apprendra quasi par cœur ? Des notes griffonnées qui serviront de repère ? Quelle place est laissée, prévue ou imprévue, à l'improvisation, à l'inattendu que fera surgir l'énonciation ? Quel est, aussi, le support de l'écrit, si écrit il y a ? Certains réservent du beau papier à leur texte, d'autres gribouillent sur des dos d'enveloppe... Détails insignifiants ? Pas sûr...

proclamer l'évangile

Celui qui prêche, habituellement, lit d'abord lui-même le texte de l'évangile. Ce faisant, il l'écoute et le « reçoit » une dernière fois avant de parler.

Quel texte est lu ? A la messe, un lectionnaire est fourni. Tous ne s'y tiennent pas, car des erreurs de traduction ou des coupures apparemment arbitraires leur semblent en invalider la pertinence [3] ; on a

3. Deux exemples seulement, dans les lectures du dimanche : le 4e dimanche de Carême, année B, Jn 3, 16 est traduit : *« Tout homme qui croit en lui ne périra pas, mais il obtiendra la vie éternelle »* : *'ékein'* signifie 'avoir' et non

recours alors, directement, à une traduction de la Bible (laquelle ?). Comment le texte est-il lu ? Le ton sera souvent impersonnel, pour délibérément demeurer effacé ou... par défaut de préparation [4]. Mais bien des célébrants veillent aux intonations, aux rythmes du texte. Certains vont jusqu'à une sorte de mise en scène. Tel prédicateur de la télévision ne semble pas lire, mais raconter le texte. Trop actif ? Y a-t-il des lectures purement passives ?

Celui qui va prêcher entend-il réellement le texte qu'il lit ? En sait-il déjà trop, ou va-t-il encore se laisser surprendre par la force de la Parole ? Cette ultime réception de l'Ecriture peut-elle inspirer le prêcheur, ou celui-ci ne souhaite-t-il pas rester sourd à cette dernière rencontre pour ne pas perturber ce qu'il a prévu d'en dire ?

Celui qui lit, ensuite, parle. Il faut souligner une différence entre ces deux actes de parole : l'engagement du corps et de la voix. A la sobriété habituelle du maintien et de l'attitude dans la proclamation de l'évangile fait place la liberté du regard, des gestes, des rythmes, des intonations, de l'expression personnelle dans la prédication. Le « grain de la voix », dont aimait parler Roland Barthes, n'est plus le même. Ne trouve-t-on pas là des façons spontanées de marquer l'écart entre l'énoncé de l'Ecriture et l'énonciation de la prédication, l'inspiration étant, en bonne théologie, à l'œuvre dans l'une et l'autre [5].

recevoir l'évangile

On se met normalement debout pour cette lecture : cela va-t-il de soi ? Que l'on pense à l'œuvre de saint Luc : sa première partie s'écoute debout, alors que la seconde, à laquelle il n'est pas sûr que

'obtenir', et surtout l'introduction du futur *« obtiendra »,* sans fondement dans le texte, change le sens décisif de la « vie éternelle » selon Jean, la ramenant aux conceptions pauliniennes ; le 5e dimanche de Pâques, année C, dans Jn 14, 31-35, on omet sans explication le verset 33 (jugé trop difficile ?) ; or, il donne tout son sens au « commandement nouveau » en marquant que ce qui est dit là aux disciples ne pouvait l'être aux Juifs, lors du chapitre 7.

4. On se rappelle l'indignation de Louis Jouvet : un acteur travaille avec tant de patience la diction d'un texte qui est parfois sans aucune importance, alors que les prêtres bâclent souvent l'énonciation de ce qu'ils affirment être un texte sacré.

5. Une autre différence peut s'instaurer entre les lieux de parole, encore que ceux-ci soient souvent confondus au même ambon. On a perdu la distinction forte entre l'autel et la chaire que connaissaient les vieilles églises.

son auteur attachait une moindre importance, les Actes des Apôtres, s'entend assis. De toute façon, on s'assiéra pour écouter le prédicateur, ce qui marque la différence de statut entre l'évangile et la prédication (avec un effet imprévu : l'égalité des postures entre lecteur et auditeur, assurée pour l'évangile, laisse place à une différence au profit du prédicateur, seul debout devant les fidèles assis).

Que se passe-t-il dans cette première réception d'une parole par les fidèles ? Le texte est-il connu ? Mais que veut dire « connu » : les mots, l'histoire (la fin de la parabole ?), les idées, la portée ? Offrant le texte, avant de le prêcher, n'incite-t-on pas chaque auditeur à partir dans sa propre direction, selon ce qu'il entend ? La prédication ensuite doit-elle tenter d'unifier toutes les activités mentales qui se déclenchent à cette première écoute, pour les canaliser vers celle que le prédicateur aura prévu de proposer ?

Car, lorsqu'un texte est lâché dans un auditoire, nul ne peut en maîtriser les effets. Une référence théorique s'impose ici, celle des travaux de Michel de Certeau sur les tactiques de la vie quotidienne. Il s'oppose à la conception selon laquelle des producteurs de messages, et en premier lieu les médias, se pensent capables d'informer — au sens fort de : donner une forme — les pratiques et les représentations de ceux qui les reçoivent. La foule n'est pas passive, et le public n'est pas simplement modelé par les produits qu'on lui propose : il faut au contraire prêter l'attention à la multiplicité des pratiques (actes, paroles, représentations) avec lesquelles ceux qui reçoivent un message en font autre chose que ce qui était dans l'intention de l'émetteur : « On suppose qu'assimiler signifie nécessairement devenir semblable à ce qu'on absorbe, et non le rendre semblable à ce qu'on est, le faire sien, se l'approprier ou réapproprier » [6].

Un exemple : l'acte de lecture. Un auteur lance son livre au public, espérant qu'on le recevra selon ce qu'il a voulu y mettre. Mais toute lecture est plus ou moins sauvage, sautant des passages, piquant soudain un fragment au milieu du texte, procédant à rebours, déclenchant des connexions impensées par l'auteur. Laissons Certeau le dire : « Le lecteur invente dans les textes autre chose que ce qui était leur 'intention'. Il les détache de leur origine (perdue ou accessoire). Il en combine les fragments et il en crée de l'in-su dans l'espace

6. Michel de CERTEAU, **L'invention du quotidien, I. Arts de faire**, Paris, Gallimard, Folio-Essais, 1990 (2e édition), ch. XII : « Lire : un braconnage », p. 241.

qu'organise leur capacité à permettre une pluralité indéfinie de significations ». Et encore : « Les lecteurs sont des voyageurs ; ils circulent sur les terres d'autrui, nomades braconnant à travers les champs qu'ils n'ont pas écrits, ravissant les biens d'Egypte pour en jouir » [7].

N'en serait-il pas de même dans l'écoute d'un texte, l'évangile comme un autre ? Les prêcheurs n'auraient-ils pas parfois une conception passive de ce que reçoivent les fidèles, qu'ils opposeraient volontiers à la lecture active qu'eux-mêmes font du texte dont ils vont parler ? Plusieurs articles du présent dossier de *Lumière & Vie* manifestent cette sortie de la passivité des laïcs depuis deux ou trois décennies, y compris dans les actes liturgiques, mais le schéma de la prédication dirigée d'un clerc actif vers des fidèles passifs ne reste-t-il pas prégnant [8] ?

braconner dans la prédication

Ce qui vient d'être suggéré pour la réception de l'évangile reste vrai dans l'écoute de la prédication, mais les différences sont nombreuses. Ici, il n'y a pas de texte de référence. Que le prédicateur en ait un ou qu'il n'en ait pas (simples notes, ou aucun papier), les auditeurs sont cette fois en présence d'un acte de parole inédit. Ils ne savent où ils vont, pas plus que le lecteur qui entre dans un livre, mais ils n'ont pas la même liberté d'appropriation qu'avec un écrit. Qu'en est-il d'ailleurs de cette demande parfois formulée à l'issue de la messe : « Mon Père, je voudrais votre texte ! ». Pour quoi en faire ? Se rafraîchir la mémoire, certes, mais aussi s'assurer une maîtrise sur un énoncé devenu disponible et en faire enfin ce que l'on veut ?

La liberté de l'auditeur n'en reste pas moins considérable. Ce n'est plus celle d'autrefois où, dans des cathédrales, il arrivait que plusieurs prédicateurs parlent simultanément dans différents coins de l'édifice : on les écoutait debout et l'on pouvait « zapper » de l'un à l'autre [9]. Il reste aujourd'hui qu'on peut ne pas écouter : que l'on

7. id., pp. 245 et 251.

8. Faut-il rappeler l'adage scolastique : *« Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur »* (tout ce qui est reçu est reçu selon le mode de celui qui reçoit) ?

9. C'est au XVIIIe siècle que s'est généralisée dans les églises urbaines la pratique des chaises, les fidèles y étant dès lors fixés et les seuls clercs gardant la liberté de mouvement. Mais on ne fixait pas pour autant les usages de la parole reçue.

sommeille ostensiblement ou que l'on fasse mine d'être attentif tout en étant perdu dans d'autres pensées. Certains s'efforcent de suivre le prédicateur, mais parfois le lâchent en route. Braconniers ? Promeneurs du moins, dans le bois de la parole. Mais, à la suite de celui qui s'y veut votre guide, on peut manquer un virage, s'attarder devant le paysage soudain découvert, entrevoir un chemin plus séduisant où l'on fera quelques pas et qui vous conduira ailleurs, retrouver soudain le prédicateur au coin d'une allée, regarder où il va et filer en avant pour s'apercevoir soudain qu'il a tourné dans une direction imprévue, le lâcher encore et pour de bon cette fois... D'autres restent à la lisière, pique-niquent ou font la sieste, s'en vont ramasser des fraises des bois ou grimper dans les arbres, jusqu'à ce que l'*Amen* final tente de rappeler tout le monde dans la clairière pour continuer la messe. Certains n'auront-ils pas fait de splendides découvertes durant ce passage en forêt, et l'organisateur de la balade n'en saura jamais rien ?

Faut-il s'en inquiéter ? « Prêcher, c'est écouter », manifeste plus haut avec profondeur Laurent Gagnebin. C'est aussi se faire écouter, et accepter de n'avoir pas la maîtrise sur ce que les gens feront de ce qu'on leur dit. C'est déclencher des effets insoupçonnables, où il n'est pas interdit de croire que l'Esprit Saint est à l'œuvre. « Oh mon Père, c'était si beau quand vous avez dit ça ! » Et le prédicateur, *in petto :* « Mais je n'ai jamais dit ça... »

Encore faut-il permettre que quelque chose se passe, qu'un événement advienne. Il est des prédications qui ont pour effet principal de déclencher une torpeur généralisée (les rêves de ceux qui sommeillent alors ont-ils chance, eux aussi, d'être inspirés ?). Il en est aussi qui, intellectuellement impeccables, risquent de ne laisser aucun espace de liberté à qui écoute, de ramener à elles plutôt que de pousser les fidèles sur leurs propres chemins. Le prédicateur n'est pas un professeur.

Est-ce à dire que quelque séduction ne doive jouer ? Pourquoi pas, si elle conduit vers plus de liberté. L'emportement d'une parole vaut parfois plus que son contenu, s'il éveille l'esprit de qui écoute. Le 'ton' est ici décisif [10], la communication de quelque passion, une force, non pour contraindre mais pour mettre debout... Mais aussi

10. Sur le « ton », cf. les analyses subtiles de Jacques DERRIDA, **D'un ton apocalyptique employé naguère en philosophie**, Paris, Galilée, 1983.

le refus de colmater les failles, les fêlures entre le dit et ce que l'on veut dire, la faiblesse de celui qui aventure des mots fragiles et défaillants vers l'indicible. L'énonciation, on y pense moins qu'à l'énoncé. N'est-elle pas « ce qui reste » de l'acte de parole ?

la parole de dieu est première

Ces fragments d'analyse laissent ouvert un regard théologique sur la prédication. Pour le croyant, la Parole est première, et c'est elle qui convoque le prédicateur comme ses auditeurs. En elle, écrite, orale, se manifeste la Bonne Nouvelle du Seigneur Jésus qui rassemble ceux qui le prient et le cherchent.

La Parole est aussi dernière et elle renvoie chacun vers la vérité de son existence et ce qui est au delà des paroles, l'accomplissement du commandement laissé par le Seigneur.

Mais lorsqu'elle passe, reçue par le prédicateur jusqu'en ses profondeurs, remontée de sa bouche aux oreilles des fidèles et, si elle s'accomplit, descendue à son tour dans leur propre cœur pour en rejaillir vivante, alors, dans ces médiations et ces chemins toujours différents, se jouent ces étapes de la réception sur lesquelles nous avons voulu, un moment, attirer l'attention du lecteur venu braconner dans ces pages.

antoine lion

sur le marché public de la parole chrétienne

un journaliste comblé et navré

Une longue et riche expérience de journaliste informateur religieux met en position de témoin privilégié du jeu de la parole publique en Eglise. L'évolution s'est faite, malgré bien des aspects négatifs, vers une circulation de la parole plus ample, plus diverse et plus évangélique. Pourtant la communication en Eglise reste difficile et se limite souvent aux chapelles de ceux qui sont en connivence. Entre l'émission et la réception, les malentendus sont fréquents : cela tient à trop de paroles émises sans être utilisables et à trop d'auditions sélectives. Le journaliste n'a, en son rôle d'intermédiaire, qu'une fonction limitée dans cette circulation de paroles, mais qui n'en est pas moins essentielle.

Sollicité pour ce numéro de *Lumière & Vie,* j'ai dit aussitôt que je serais très intéressé à le lire, mais beaucoup moins certain d'y apporter une contribution utile. Je doutais de pouvoir appliquer à l'observation et à l'analyse la distance critique nécessaire. La réflexion n'a fait que renforcer ce doute. D'où le parti pris du simple « témoignage » et l'emploi du « je » de modestie.

Pour avoir consacré plus des deux tiers de ma vie professionnelle soit à l'information religieuse, soit à la communication dans l'Eglise catholique, entre les Eglises et, plus largement encore, entre les religions et les sociétés, j'ai noué avec les paroles des autres des liens de familiarité et même de connivence qui ne me disposent pas à l'objectivité scientifique.

Le journaliste est un privilégié de l'information : il voit, rencontre, entend, apprend évidemment plus qu'il ne peut rapporter. A ce privilège de fonction s'est ajoutée pour moi la chance énorme d'être au bon moment au bon endroit.

au bon moment, au bon endroit

Le bon moment, ce sont trois décennies d'effervescences évangéliques, ecclésiales, œcuméniques, dont le temps fort a, bien sûr, été le concile Vatican II. Les « mouvements » qui ont précédé, accom-

pagné et suivi celui-ci ont généré d'innombrables prises de paroles, l'émergence de nouveaux émetteurs (en Amérique latine, par exemple), l'ouverture de nouveaux forums (autour des synodes notamment) et de nouveaux dialogues (interconfessionnels et interreligieux surtout), un regain d'attention mutuelle, faite de considération et de suspicion mêlées, entre les religions et les sociétés, entraînant d'autres conversations, discours, débats ou conflits. Trente ans au cours desquels les journalistes attentifs au marché public [1] de la parole chrétienne n'ont jamais été en manque, au contraire.

Le bon endroit, c'est le carrefour où il m'a été donné d'exercer mon métier. Carrefour de la catholicité à *l'Actualité religieuse dans le monde* et aux *Informations catholiques internationales*. Sous ces titres successifs, cette publication a toujours eu pour vocation première de faire s'écouter et se parler, pour mieux se connaître et se supporter, tant de catholicismes différents d'histoire, de culture, de manières d'être, de part et d'autre des Pyrénées, ou des Alpes, ou du Rhin, du Rio Grande, de la Méditerranée, du Sahara, des océans... Pour qui trouve chaque jour à son courrier des journaux, revues, bulletins, correspondances postées à Hong Kong ou Kansas City, Kinshasa, Bombay ou Lima, Oran, Fribourg, Milan, Londres ou Madrid, ce sont autant de communautés ecclésiales dont on sait qu'elles existent et qu'on y parle, même quand, ailleurs, on ne parle pas d'elles. Les énormes plages de silences médiatiques ne sont pas autant de plages de silences chrétiens, Dieu merci !

Carrefour, aussi, des Eglises chrétiennes à *l'Actualité religieuse dans le monde* encore, surtout après que la revue ait affirmé, notamment à travers son conseil de rédaction, sa vocation œcuménique. Compter parmi ses amis et partenaires des orthodoxes et des protestants, se mettre systématiquement à l'écoute de ce qui se pense, s'exprime et se vit à Genève, Moscou ou Canterbury, prévenir ou découvrir à travers leurs lettres les susceptibilités de lecteurs pour qui il n'est pas d'Eglise que catholique romaine, c'est intégrer à son champ de vision et d'écoute l'actualité vivante de christianismes qui ne sont ni d'un autre temps, ni d'un autre monde, même s'ils sont trop absents de l'information commune dans les aires à dominante catholique.

1. J'insiste toujours sur ce qualificatif « public », pour éviter tout amalgame avec le commerce privé des paroles dans les Eglises. Celui-ci existe aussi, heureusement, et il est d'un tout autre ordre.

Carrefour, enfin, des âges, des appartenances et des sensibilités au journal *La Vie*. Là, il s'agit d'introduire dans la conversation commune des témoignages et des propos chrétiens qui ne sont pas attendus ni entendus de la même manière par les parents et leurs enfants, les croyants pratiquants, les croyants non pratiquants, les pratiquants non croyants, les clercs et les laïcs, les chevaliers du « Renouveau » et les héritiers de l'Action catholique, les jacobins et les chouans... On découvre, à cette tâche, que les « paroles » chrétiennes qui disent le plus et le mieux ne sont pas faites de mots et de discours mais de gestes, d'actes qui engagent le cœur et la vie. Et qu'il n'en manque pas, même si les « faits-diversiers » sont souvent plus prompts à les trouver que les « informateurs religieux ». On découvre aussi la face cachée, la partie immergée de l'iceberg de la communication : à travers l'échange de courrier entre les lecteurs et la rédaction, voire des lecteurs entre eux, ce sont des paroles spontanées, vives, simples et parfois simplistes, brutes (et parfois brutales) de décoffrage culturel ou de conversion évangélique, qui expriment les peurs, les attentes, les impatiences, les élans, les initiatives, dont les paroles publiques et « autorisées » ne rendent que bien imparfaitement compte.

plus de paroles, plus diverses et meilleures

Témoin privilégié d'une vitalité de la parole chrétienne beaucoup plus riche que ce que les médias en donnent à connaître, j'avoue être aussi un témoin plutôt heureux de ce que j'ai pu contribuer à en faire connaître. Je garde l'impression que c'est, tout compte fait, plus, autre et meilleur que ce qu'il m'arrive de penser à mes heures de déception ou de morosité.

Plus. La mentalité et la pratique du « mystère », c'est-à-dire du secret et du huis-clos, sont loin d'avoir disparu des esprits et des instances ecclésiastiques. C'est sûr. Il n'empêche que, pour les catholiques en tout cas, notre génération se réjouit d'avoir vu la reconnaissance et les premières mises en œuvre du droit à l'information et à l'opinion publique dans l'Eglise. La salle de presse du Vatican, les porte-parole d'épiscopats, les bulletins, communiqués et conférences de presse, les traductions de documents et notes de lecture préparés pour faciliter le travail des journalistes : autant de nouveautés qui ont ouvert davantage d'accès à davantage de paroles d'Eglises. C'est positif.

Autre. Dans le concert, ou le brouhaha, des voix chrétiennes, le jeu médiatique a plutôt renforcé les distorsions de la prise de son et de la retransmission : de plus en plus de pape, de personnages, d'autorités. C'est certain. Tout en le constatant et le regrettant, je n'oublie pas avoir vu naître et se multiplier bien d'autres paroles que ces paroles de chefs institués ou de prophètes charismatiques. Paroles suscitées, à la faveur d'enquêtes institutionnelles (curiales, synodales...) ou journalistiques (sondages...). Paroles concertées, à la faveur de documents élaborés après consultations (documents de l'épiscopat américain sur la paix ou sur l'économie...). Paroles délibérées, à la faveur d'assemblées comme le Concile, les assemblées du Conseil des Eglises, la Conférence de Lambeth, le Rassemblement de Bâle... Paroles négociées, comme celles qui traduisent les résultats des dialogues interconfessionnels. Paroles décentrées, qui se font entendre d'Utrecht (avant hier...), de Sao-Paulo ou de Recife (hier...), du Cap, de Manille ou de Port-au-Prince... Paroles déhiérarchisées, prononcées par des groupes de théologiens (du tiers monde, de Cologne...) ou de croyants (« Hommes et femmes dans l'Eglise », « dissidents » orthodoxes d'U.R.S.S., les 25.000 « croyants en liberté » de *Témoignage chrétien,* l'association des écrivains croyants de langue française sur l'« affaire Rushdie », le collectif auteur de *Lutter autrement*...). Pour se mettre à l'écoute, il faut déployer des antennes de plus en plus multidirectionnelles.

Meilleur. Une part certainement importante de ce qu'il m'a été donné d'entendre (et, plus souvent, de lire, car les « paroles » dans les Eglises sont presque toujours des écrits) m'a laissé indifférent, ou lassé, ou déçu, voire même irrité et choqué. Mais beaucoup plus importants, dans ma mémoire et dans ma vie, sont les messages et communications qui m'ont étonné, touché, mis en mouvement, que j'ai eu envie et plaisir de m'approprier et de partager. Des lettres du cardinal Suhard aux Actes du Concile, des encycliques de Jean XXIII aux assemblées de Medellin ou de Puebla, des gestes et voyages de Paul VI au pardon de Jean-Paul II à Ali Agça, à ses rencontres avec l'Islam à Casablanca, le judaïsme à Rome, les grandes religions du monde à Assise, à ses appels de Ouagadougou et d'ailleurs à la justice et à la fraternité, du témoignage de l'abbé Pierre à celui de Mgr Romero... la liste serait très longue des chapitres ajoutés, deux mille ans après, aux Actes des Apôtres. Et je n'évoque ici que des « acteurs » catholiques. Ils ne sont pas les seuls. L'inspiration et la fécondité évangéliques de tant de paroles chrétiennes qui m'ont été

et me demeurent adressées ramènent pour moi à leur juste place qui n'est pas la première, tant d'autres médiocres, pharisaïques, décourageantes, stériles...

Voilà donc ce que je sais et ressens. Mais je ressens aussi, je l'ai dit, que mon expérience professionnelle et personnelle fait de moi un privilégié. Car je sais que beaucoup, aujourd'hui, ne partagent pas ma vision — ou plutôt mon écoute — positive. La chute de potentiel entre les niveaux d'émission des paroles chrétiennes et de leur réception dans l'opinion est un fait. Le journaliste que je suis et les médias y sont-ils pour quelque chose ?

une communication d'Eglise, ou de chapelles ?

Tout ce que je sais et qui me comble, je le tiens des journalistes et des médias. Je leur en suis reconnaissant. Je me sens solidaire d'une grande famille de professionnels et de bénévoles qui travaillent dans des conditions ingrates sur un marché où il est difficile de faire se rencontrer l'offre et la demande.

Dans l'Eglise — les Eglises ? —, les journalistes sont sommés d'être les médiateurs, non pas de toute et n'importe quelle parole, mais de la « bonne » parole. La « bonne » parole est celle qui est « utile », qui « édifie ». Mais les critères d'utilité, de positivité, ne sont pas les mêmes pour tout le monde. Les émetteurs ne pensent qu'à faire du bien, et les récepteurs à se faire plaisir. Très rares, parmi les uns et les autres, sont ceux pour qui parler et écouter c'est d'abord converser, se rencontrer, se connaître, se reconnaître différents, échanger ; très nombreux, parmi les uns et les autres, ceux pour qui il n'est de bonne communication que celle qui sert à conforter les certitudes, en face ou en soi.

A cet égard, je trouve que, souvent, le marché public de la parole chrétienne ressemble davantage au camp de Satory qu'à l'arbre à palabres africain. Le camp de Satory est le rendez-vous mondial des armes et munitions de conquête, de police et de défense. Les chalands qui s'y croisent, pour proposer ou acheter, ont davantage en commun la suspicion, voire la peur mutuelle, que la sympathie, la curiosité, le goût de l'autre.

Je trouve aussi, pour prendre une autre image, que ce marché public de la parole chrétienne ressemble plus à une école des cadres du parti, voire à autant de sous-écoles qu'il y a de tendances dans

le parti, qu'à une Université. Ici, on scrute et respecte les voies et voix multiples de la vérité cherchée, là on boucle le paquetage des impératifs et arguments de la vérité trouvée.

En fait, la communication passe là et quand se rencontrent un émetteur et un récepteur accordés sur la même conception de la « bonne » parole. Cela donne une communication d'affinité, de connivence, de réseau, de clientèle. Une communication de chapelles plus que d'Eglise, pour ne pas dire une communication de sectes. Et, partant, un marché public de la parole chrétienne fractionné (factionné ?), parcellisé, éclaté en un grand nombre de petites ou moyennes surfaces qui s'ignorent ou se concurrencent.

les utilisateurs ne sont plus à l'écoute

Il y a une contradiction profonde entre la multiplication des forums clos sur eux-mêmes à laquelle on assiste et les moyens de communication de masse qui dominent le paysage médiatique. Les émetteurs, ceux qui, dans l'Eglise, pensent qu'il ont un message à porter, sont fascinés par la télévision, la radio, la grande presse tous publics. Faisant violence à leur tempérament et à leur pudeur, ils ne rechignent pas à provoquer ou saisir l'occasion de passer à l'antenne ou de monter à la une. Ils se donnent du mal pour parler au grand nombre, au grand tout le monde. Et ils sont surpris et déçus des échos qu'ils recueillent : fragmentaires (la « petite phrase »), critiques en tous sens, blasés, ou nuls. Parce que, si les médias sont de masse, les audiences sont de groupes. Parce que les paroles ainsi émises tombent dans des oreilles sélectives. Parce que aussi, sans doute, en matière religieuse, les paroles qui portent ne sont pas celles qui s'adressent au monde, mais celles qui touchent les personnes, et les personnes sont toutes différentes.

Reste que les mass-médias existent, concurremment avec les petits et moyens canaux de communication de groupes. L'interférence des uns et des autres — comme il en va sur la bande hertzienne des modulations de fréquence — contribue également à brouiller et appauvrir la réception. Même captées par choix, les paroles chrétiennes sont reçues sur un fond sonore imposé où se mêlent d'autres voix qui les relativisent ou les réduisent à leur harmonique assonnante ou dissonnante. Sur le marché public de la parole chrétienne, les cabines et les écouteurs ne sont pas hermétiques aux éclats de la criée par hauts-parleurs.

Voilà peut-être pourquoi tant de paroles ne retiennent plus l'attention ni la mémoire : parce que, ne leur étant pas personnellement adressées et leur arrivant brouillées, parasitées, elles ne semblent pas utilisables à ceux qui n'ont de la communication qu'une conception utilitaire.

les responsabilités du communicateur

Peut-être fais-je une fixation sur cette conception utilitaire de l'échange de paroles et de nouvelles des uns aux autres. Peut-être jugera-t-on que je me défausse à bon compte de ma responsabilité de communicateur en chargeant celle des émetteurs et des récepteurs qui font perdre sa saveur à cet échange de paroles en l'instrumentalisant pour la, ou leur, bonne cause. Cependant je persiste.

Le journaliste que je suis est mal disposé à se laisser juger à l'utilité ou à la nocivité des communications qu'il passe. Il sait par expérience que la même parole à laquelle il fait écho sera reçue comme bonne par les uns et mauvaise par les autres : cela dépend de quantités de variables dans le temps, l'espace ou les gènes, qui lui échappent. Il prend acte des griefs qu'on lui fait d'avoir, par la sélection ou le traitement de telle où telle voix « différente », gêné une pastorale, mis en débat le magistère, ébranlé une discipline, fait de la peine au pape, compliqué la tâche des évêques, fissuré un front uni, donné des arguments à l'adversaire, terni l'image de l'Eglise, troublé la foi des simples... Il comprend que ça puisse arriver. Mais il croit que c'est dans la nature des nouvelles échangées sur le marché public de produire des effets incertains. Il est de sa responsabilité professionnelle de les gérer au mieux. Il n'est pas de son pouvoir d'en éliminer les risques. Le sens des nouvelles, leur charge, positive ou négative, doit autant aux lunettes du lecteur qu'à la plume du journaliste.

J'espère donc bien qu'au dernier jour je ne serai pas trop jugé au compte des paroles qui édifient et des paroles qui n'édifient pas dont je me serai fait le diffuseur et l'amplificateur. Il me paraîtrait plus juste d'être jugé, au tribunal du commerce des paroles chrétiennes, sur quelques exigences qui me paraissent être plus sûrement au contrat de l'informateur religieux chrétien.

De l'informateur religieux chrétien, je trouve normal que l'on attende et exige d'abord *qu'il informe les paroles des chrétiens,* à commencer par celles des autorités. Pour leur permettre de corres-

pondre — ce qui ne veut pas forcément dire s'accorder — aux idées et aux mœurs, à la vie et au langage, aux problèmes et aux aspirations de ceux avec qui (et pas seulement à qui) ces paroles veulent parler. C'est plus facile à vouloir qu'à faire. On n'y est guère stimulé : l'information dérange tellement !

A l'informateur religieux chrétien, je trouve normal et nécessaire que l'on demande s'il a fait tout son possible pour *donner la parole aussi aux muets*. Ils sont légion. Les uns le sont par choix : il faut les respecter. Mais combien d'autres le sont par ignorance des langues médiatiques, parce qu'ils ne sont pas « branchés », ou par exclusion et censure, par découragement, voire par peur ? Se trouvera-t-il, au jour de mon jugement, au moins un des ces muets pour témoigner : « Une fois, je me souviens, tu m'as donné la parole » ?...

A l'informateur religieux chrétien, je reconnais que l'on peut et doit demander, en troisième lieu, s'il a fait tout son possible, s'il a mis en œuvre toutes les ressources de son métier, pour *aider les sourds à entendre,* même ce qui les dérange, à écouter les autres, même lorsque ce qu'ils disent sonne étrange. C'est affaire de ton, de titre, d'écriture, de mise en page, de mise en confiance, en curiosité, en sympathie, en intelligence, en goût. C'est tout bête, mais, là encore, plus facile à dire qu'à faire...

Voilà où je vois, pour l'essentiel, les responsabilités du journaliste. Elles sont autres que celles de l'émetteur et du récepteur. Elles ne sont pas moindres.

josé de broucker

au risque de se tromper

des paroles spirituelles et de leur authentification

Consentir à la vérité entre croyants ne peut venir d'une soumission à l'autorité, mais d'une expérience intime. Des paroles spirituelles en sont la trace, libres mais non sans critères. Cette vérité s'éprouve dans et par le corps ; elle naît de l'écoute plus que de la vision. Elle s'accomplit dans une communication avec les autres, toujours reprise malgré l'indifférence qu'elle rencontre souvent, et elle ne fuit pas le débat. Elle porte enfin une énergie pascale, allant à la fois vers la mort et vers un au-delà de la mort.

« La justice et la vérité sont deux pointes si subtiles que nos instruments sont trop moussus pour y toucher exactement. S'ils y arrivent, ils en écachent la pointe et appuient tout autour plus sur le faux que sur le vrai » [1]. Cette observation souligne à la fois la difficulté de notre esprit à « toucher » le vrai et, plus troublante encore, une sorte d'incapacité à s'y tenir sans le dénaturer ou le pervertir. Notre rapport au vrai tiendrait du paradoxe : vouloir le saisir serait le meilleur moyen de le perdre. La vérité ne se prêterait qu'à un contact furtif, comme en passant.

Sommes-nous à ce point exposés à ce ratage de la vérité ? Y a-t-il une défaillance de la raison qui perd son objet au moment même où elle l'atteint ? Et s'il s'agit là d'un trait constitutif, quelles réflexions suggère-t-il au croyant qui se définit par un certain rapport à la vérité ?

La question est vaste. Mon propos est limité. Je ne parlerai pas ici des conditions de l'orthodoxie (ou de l'orthopraxie) en matière de foi. Le poids des institutions du croire a beau être considérable et son effet immédiat puissant, sa force de conviction est nulle si une appréhension ou une compréhension n'a pas lieu en l'intime des sujets. L'ampleur de la désaffection des « croyants », en notre siècle, dans l'Eglise comme en d'autres zones de « consensus » idéologique apparent, en est un témoignage spectaculaire. L'adhésion qui ne se maintient que par la pression commune, l'intimidation ou la séduction, s'évanouit un jour ou l'autre comme château de sable. Pas de véritable orthodoxie sans une vérité spirituelle éprouvée comme instauratrice dans l'expérience des uns et des autres.

1. PASCAL, **Pensées**, 44 (82).

Mon propos sera donc de rechercher ce qui fonde le consentement spirituel à la vérité et ce qui autorise ou authentifie une parole qui se donne pour spirituelle. Il me semble que le vrai dont il s'agit s'auto-manifeste de trois manières : par son effet sur le corps personnel des croyants, par sa capacité de mettre en communication, enfin par l'énergie pascale dont il est porteur.

I

la vérité s'éprouve dans le corps

Dire que la vérité de la foi « s'éprouve » dans le corps paraît aujourd'hui une évidence. « Sentir » est la première manière de vivre un rapport à la vérité. La foi, notait déjà Madeleine Delbrêl, commence par le sentiment que Dieu est « réalité ». La culture présente fait volontiers le procès du concept, suspect de formalisme, et privilégie souvent la sensibilité, y compris dans le domaine spirituel. La raison permet de se rendre « maître et possesseur de la nature », mais, comme par une conséquence inattendue, elle perd son crédit dans ce qui touche aux questions ultimes, celles que pose l'enfant aussi bien que l'adulte, l'ignorant comme le savant : qui me dira ce que je suis ? comment résoudre l'énigme de ma propre existence ? Le concept, le raisonnement et le discours semblent, en ce domaine, inadéquats. Une foi « intellectuelle » paraît fantomatique. Une foi « sentie » paraît plus « vraie » et plus « forte ». Pour les uns, elle s'abîme dans le silence ou inspire le chant. Pour d'autres, elle délivre, transporte et enthousiasme.

Cette sorte d'a priori de beaucoup de croyants aujourd'hui relève sans doute de la sensibilité contemporaine. Mais il n'y a pas en l'occurrence pur mimétisme. Car la tradition spirituelle atteste de bien des façons que la vérité de la foi ne se tient pas d'abord dans le concept. Sans doute, pour échapper aux simplismes de la mode et de la fascination présente, faut-il réactualiser cette tradition. Je vois cette pertinence en trois directions.

de l'écoute à la vision

C'est par l'écoute, selon la Bible, que le croyant est introduit à la vérité. Dieu n'est pas trouvé dans le saisissement du voir, mais dans le déplacement vers lui. Tourner ou tendre l'oreille vers celui

qui parle au cœur, c'est percevoir que Dieu s'adresse à nous et a quelque chose à nous communiquer. C'est aller à la rencontre de celui qui vient à nous. « Dieu est en ce lieu et je ne le savais pas », dit alors celui qui le découvre.

Cette écoute est toujours problématique. « Ai-je bien entendu ? », se dit celui qui a senti l'appel mystérieux. Il peut douter de lui. Il peut aussi douter de l'autre. La voix en effet ne permet pas à elle seule une identification immédiate : « Qui parle ? ». Le message doit être « gardé » pour être « compris ». Autant de paramètres qui font de la foi une expérience sensible ; celle-ci, en cela même, se donne pour acte de l'esprit.

Or le corps auquel nous sommes spontanément sensibles, aujourd'hui, ne serait-il pas le corps qui voit ou qui est vu, plutôt que le corps qui écoute ? Le monde est devenu spectacle permanent. Nous sommes fascinés par l'image qui abolit les distances et brouille le temps. En même temps, nous vivons dans le royaume des signes, à distance du réel. Une frustration indicible exacerbe le besoin de toucher et de prendre, et nous déporte sans cesse vers l'« idole » qui bouge et nous fuit. Le *zapping* pourchasse les images mais essouffle les pensées. En revanche, nous sommes peu attentifs au bruit et à la pollution qu'il cause, notamment en corrodant la capacité d'entendre et de parler. Le silence est devenu rare. Comme l'eau.

Il faut aller plus loin. Pour l'homme biblique, c'est de l'écoute que naît la parole spirituelle émise par les croyants et c'est aussi de l'écoute que leur vient la vue, une vue également spirituelle. L'aveugle de naissance voit Jésus parce qu'il l'a d'abord entendu (Jean 9). Les témoins de Pâques en viennent à dire ce qui leur a été dit et qui leur est apparu. A l'inverse, les pharisiens ne voient pas les signes accomplis parce qu'ils n'écoutent pas le prophète de l'évangile. Entrer en rapport avec le vrai, c'est donc ouvrir l'oreille du cœur en un geste à la fois imperceptible et réel, se laisser toucher plutôt que toucher, sentir que le mystère se donne (un peu) à voir, éprouver, en annonçant ce que l'on a reçu, que ce qui est dit a du poids et de l'inspiration.

vivre dans l'histoire

Si l'écoute est à la fois corporelle, cordiale et spirituelle, c'est l'histoire qui en découvre la portée. Ce qui retentit dans le cœur a une force qui fait se lever et agir dans le monde et dans le temps.

L'événement spirituel demande à s'intégrer dans la trame complexe des événements qui font l'existence. Il y rencontre des résistances, il se confronte au réel de la vie. Alors la liberté se décide, la fidélité se joue.

Cette vérité-là, proprement historique, est encore corporelle. Mais elle l'est autrement que l'écoute spirituelle. Elle se soumet au risque des circonstances et elle prend une particularité radicale, celle même des événements. Elle s'expose à l'usure de la répétition et aux contraintes des pouvoirs. Et c'est alors que l'écoute peut avoir une valeur d'authentification. Vivre dans l'histoire en continuant à écouter la parole initiatrice, c'est faire l'histoire, la vérité dans l'histoire, au lieu de se laisser faire par des logiques de l'habitude, du convenu, ou de quelque rêve.

corps et discernement

Ce rapport de l'écoute et de l'histoire prend, dans la tradition spirituelle, une forme très repérable, celle du discernement. La vérité passe par un jugement spirituel, laborieux et humble. Elle est alors moins discernée que mise en mesure d'avoir un rôle discernant. Elle nous sollicite et nous surplombe. Non plus objet d'une saisie ou d'une possession définitive ou exclusive, mais lumière qui se donne comme réalisante.

C'est dans le cadre d'un corps où advient le discernement que l'on peut comprendre, me semble-t-il, la vérité spirituelle, y compris en sa forme mystique. Lorsque la conceptualité se fige dans une prétendue objectivité ou se fait le miroir des modes culturelles (deux positions qui ne sont qu'apparemment contradictoires), le mystère s'inscrit en nous comme le don fragile d'un espace où l'on peut entendre, respirer et goûter. La vérité appelle alors une liberté minimale : celle d'engager son adhésion sans que le croyant ait les moyens ou même le goût de contrôler ou dominer ce qui vient à lui comme une ténèbre. A la clarté des chemins rebattus ou imaginés, se substitue l'obscure lumière d'une voie qui se trace pas à pas, où tout se tient dans une unité dont le centre échappe.

Dire que la vérité vient au corps n'est donc pas pactiser avec l'obscurantisme ni donner libre cours à un sensualisme masqué ou à un empirisme supérieur. C'est confesser que la vérité n'est « touchée » ou ne nous touche que dans le moment même où elle se fait relative.

Comme le proposait Guillaume de Saint-Thierry en formules suggestives, consultons le « centre de vérité » pour savoir si nous ne nous égarons pas dans un « cercle d'erreur », mais confessons que « la science de (la) divine majesté, en cette vie, est plutôt une science par ignorance. Celui qui sait comment l'ignorer a atteint les sommets de la science » [2].

II

la vérité s'expérimente dans la communication

Parler d'un vrai corporel non comme d'un « jouir » clos sur lui-même, mais comme d'une écoute, d'une histoire et d'un discernement, introduit à un deuxième aspect du parler vrai. La parole spirituelle s'authentifie *dans et par la communication.* Particulière, cette parole veut, peut et même doit prendre valeur pour d'autres et, éventuellement, pour tout autre.

Ici encore nous disposons aujourd'hui d'une sorte d'évidence selon laquelle la vérité s'effectue dans l'échange ou le partage. « Qui ne communique pas n'existe pas », dit-on. On pourrait également, en modifiant légèrement la formule, avancer que celui qui ne communique pas ne peut prétendre à la vérité. Une parole qui se voudrait vraie en s'autorisant d'un secret incommunicable (que ce secret soit fondé sur le sexe, le pouvoir acquis, la force ou une expérience originale) perd un jour ou l'autre toute crédibilité. De fait, le souci de communication est aujourd'hui partout présent parmi les chrétiens : dans l'évangélisation comme dans les débats internes à l'Eglise, dans l'image que tiennent à donner les responsables hiérarchiques tout comme les dissidents. Par ses services médiatiques comme par la multiplication de ses conseils et synodes ou par l'importance des « réunions » comme mode d'appartenance ecclésiale, l'Eglise apparaît comme une vaste entreprise de communication, avec tout ce que cela implique de personnel, de temps, d'appareillage et de publicité, et de paroles prises, « petites phrases » ou discours codés.

La parole s'épuise-t-elle en ces opérations ? La vérité y trouve-t-elle son compte ? On peut se le demander, parfois. Comme si l'orthodoxie ou l'organisation dévoraient le spirituel. Le goût de l'instantané qui frappe n'informe plus la capacité de jugement, le

2. **Méditations et prières**, Paris, O.E.I.L., 1985, pp. 160, 165.

rapport consensuel efface les différences, le souci d'un langage totalisant oblitère les failles dans la cohérence profonde. A quelles conditions une parole peut-elle s'éprouver comme ayant une force spirituelle dans l'acte de communication ?

pour moi et pour autrui

Si la parole est corporelle, elle est donc d'abord individuelle. On conçoit que son universalité apparaisse dès lors comme problématique.

Mais, ici encore, il nous faut aujourd'hui mieux entendre la tradition spirituelle et, en l'occurrence, mieux percevoir ce qu'est l'individu corporel. L'individualité n'est pas un cas particulier d'une généralité. C'est une existence concrète historique. Par conséquent, l'individu n'est pas a priori fermé à l'universel, si du moins l'on entend par là la possibilité d'une *ouverture sans limite a priori,* ouverture en laquelle l'identité des autres, leurs droits, leur nom et leur vocation entrent en accord, en résonance, en solidarité avec le nom propre de chacun. L'individu dispose d'une capacité à sortir du cercle de ses intérêts propres, de ses passions et prétentions. Il peut entrer en sympathie avec d'autres et comprendre leurs points de vue. Il peut apprendre leur langue et rapprocher de lui une expérience qui l'avait d'abord déconcerté. C'est même là un aspect essentiel de l'appel reçu de Dieu : considérer tout être humain comme un autre et un semblable. La parole spirituelle vaut donc pour moi, mais aussi pour autrui. Et elle ne vaudrait pas pour moi si elle ne pouvait rien dire à autrui.

Cette ouverture — qui est indéfinie — ne va cependant pas de soi, elle n'est pas toujours spontanée et n'est jamais plénière. Elle est virtuelle plus que concrètement réalisée. Des différences aperçues ne garantissent pas un dialogue, mais en désignent seulement le lieu et peuvent en être l'occasion. Une communication gratifiante ne suffit pas à établir les interlocuteurs dans la vérité. Entre les êtres, comme en chacun d'eux, une opacité se présente, faisant échec aux rêves de transparence et de communion, des peurs ou des maladresses transforment les différences en oppositions. Il y a des distances à franchir, des approches à inventer, des dédales techniques à mettre en place, pour communiquer. Et la parole spirituelle risque toujours de s'épuiser dans cette opération par laquelle, pourtant, elle manifeste la force intérieure qui l'habite.

La santé de la communication appelle donc une vigilance pour que l'illusion soit écartée et la perversion évitée. Le totalitarisme de la pensée ou l'alignement des opinions miment de manière grinçante l'universalité spirituelle. Ce sont des procédures de facilité qui tuent le vrai. Alors le *kitsch,* « accord catégorique avec l'être », selon l'expression de Milan Kundera, ne triomphe qu'en excluant ce qui est « essentiellement inacceptable » dans l'existence, pour finalement dresser « un paravent qui dissimule la mort » [3]. Certaines profusions d'images, de spectacles, de vie pleine et rehaussée, de sacrements où des foules sont unanimes, ne sont-elles pas, parfois, une manière d'entretenir un mythe, une « idylle » peut-être, ou même une « innocence » qu'il serait trop onéreux de perdre ?

face à l'indifférence

Mais il est un autre risque ou une autre épreuve. C'est l'expérience des croyants qui, dans leur conviction, tiennent la parole qui leur est venue comme porteuse d'une vérité pour quiconque et qui, face à l'indifférence, découvrent douloureusement que cette parole n'intéresse pas et n'a pas d'effet sur beaucoup. Comment cela se peut-il ? L'universalité potentielle de la parole spirituelle se trouve blessée. Les croyants se tiennent dans une difficile situation où ils ne comprennent pas pourquoi l'humble joie qui est la leur est sans écho en beaucoup de ceux qu'ils estiment et avec qui ils collaborent. Mystère de la parole méconnue ou oubliée. Cette épreuve ne va pas toutefois vers une déstabilisation du vrai. Car il n'a jamais été dit que le succès de la communication, ou son immédiateté, était une condition nécessaire de la vérité.

la vérité en débat

C'est dire que la communication dans la vérité n'évite pas le débat, peut-être le conflit, toujours les révisions des positions acquises. Une majorité, une unanimité même, ne suffisent pas à elles seules à faire la vérité. La vérité passe non seulement par la considération (honnête) des points de vue différents, mais aussi par la manifestation de ce qui est logé au plus profond de ceux qui cherchent à être reliés par un sens commun. A une certaine surface d'échange

3. **L'insoutenable légèreté de l'être,** Paris, Gallimard, 1989, pp. 356, 366.

social, elle ajoute une profondeur de dialogue personnel. Croisement qui n'a d'autres limites que l'espace et le temps, c'est-à-dire qui est sans limites repérables à notre échelle.

Dans cette perspective, la vérité d'un groupe d'hommes ou d'une époque, si elle se manifestait, ne serait jamais totale. Elle ne pourrait prétendre à coïncider avec l'absolu, comme un système rationnel est tenté de le « croire ». Elle advient comme événement et donc comme limite. Sous cet aspect collectif aussi, elle est historique.

C'est là que les repères d'une histoire chrétienne trouvent leur place. Les dogmes, les pratiques, qui donnent forme à la foi en Jésus-Christ sont, dans cette histoire, les repères d'une communication entre croyants, entre générations de croyants et avec les groupes d'hommes auxquels s'ouvrent les croyants. Définitions et lois développent des lignes de sens à partir d'un ancrage originel (origine inaccessible autrement). C'est pourquoi elles sont à la fois nécessaires à la poursuite d'une communication dans la recherche, puis l'expression du vrai, et toujours en décalage par rapport à la langue vive de la foi, qui les presse de garder leur sel.

Ici encore les mystiques retrouvent leur pertinence, si du moins leur langage est reçu comme langue de l'« âme », transgressant les clôtures de l'esprit et du cœur, et retrouvant, en un contexte donné, l'invocation de l'ultime. De même, en toute communication spirituelle vraie, vient toujours le moment où la figure de l'avenir oublié insiste. Moment de plénitude, où l'absolu fait sentir sa force et sa douceur.

III

la vérité de la foi a une forme pascale

Parler ici du mystère pascal annonce, certes, la résurrection, mais souligne d'abord la nuit et la mort. Le problème que je voudrais poser me paraît être celui-ci : en quoi une parole spirituelle se manifeste-t-elle comme porteuse d'une énergie qui simultanément va vers la mort et vers un au-delà de la mort ?

la pâque du sujet

Il y a d'abord une pâque dans le sujet lui-même qui se sent, se ressent, jusqu'en son corps, comme tiré vers des orientations contraires. D'une part, il « doit » oser dire, parler, écrire ce qui est

pour lui vérité qui sauve. Et s'il ne le fait pas, il éprouve malaise, maladie, ressentiment. D'autre part, il ne sait pas à qui ni comment dire, ni même ce qu'il a exactement à dire. Il ne maîtrise pas ce qui arrive, car ce qui lui arrive tient de l'inattendu ou de la grâce, du choc qui déroute ou du don qui révèle une vie nouvelle.

Et encore : il se garde vigilant par rapport à une rationalité close, et cependant il sait qu'il ne peut échapper à la raison, aux doutes et au labeur qu'elle entraîne, en sa forme vive ou en ses formes instituées. Au fond, le sujet n'est pas totalement unifié : il est clivé par le vrai et mis en situation étonnante et douloureuse. Cela, tous les mystiques le disent dans leur plainte et leurs appels, et plus largement tous les témoins en la parole desquels résonne la vérité. En dernier ressort, c'est en une vérité qui excède ce qu'ils en perçoivent et en attestent, qu'ils trouvent appui et espérance.

la pâque entre les sujets

Il y a également une pâque entre les sujets. Car entre eux il est question de l'universel, c'est-à-dire d'une commune ouverture à plus grand que chacun d'eux. Or cela est source de difficultés. La force de ce que chacun ressent tend en effet à exclure le point de vue de l'autre et à le dominer, fût-ce sous forme d'enseignement, de pédagogie, de conseil spirituel, de séduction ou de pression affectueuse. Il y a là une violence corporelle qui est partiellement insurmontable et qui donne lieu à bien des péripéties, parfois des drames. Vouloir manifester à autrui sa propre vérité, quand on est un homme et que l'autre est une femme, par exemple, ou quand l'un est blanc et que l'autre est noir — et vice versa — entraîne sans doute fatalement quelque pression. Mais ne pas vouloir témoigner serait-il encore compatible avec l'attachement à la vérité ? C'est peut-être en allant au plus loin de ces tensions que peuvent tomber les préjugés, comme les « écailles » tombèrent des yeux de Saül lorsqu'il se fut aventuré assez loin vers Damas.

D'autre part, une parole spirituelle a toujours, avec une part de communicable, une part d'étrange, d'anormal, d'exceptionnel, d'irréductible, de transgressif. Se trouve-t-on alors devant un aspect purement contingent, subjectif ? Ou bien l'excès traduit-il encore quelque vérité universelle pour laquelle une expression plus mesurée ou plus logique est impossible ? Question posée, en quelque insti-

tution que ce soit, dans le dialogue avec tous les étrangers, opposants, dissidents, et ceux que les blessures de la vie ont rendu étranges. Question particulièrement aiguë dans l'Eglise lorsque deux époques, ou deux façons de penser et de vivre, coexistent comme deux continents entre lesquels ne circule plus la parole. La vérité peut-elle alors garder son « centre », son ancrage dans l'absolu révélé, si elle se refuse à entrer dans des formes de recherche et de régulation historiques partiellement (ou totalement) inédites ? Qu'il faille du temps, des essais, des malentendus, peut-être des échecs, on ne peut en être surpris. Que l'on prétende se fixer à une vérité intemporelle en niant sa propre particularité, ou la vérité à l'œuvre en l'autre, cela se conçoit plus difficilement.

Laborieux et cependant étonné lorsque la vérité se fait, celui qui suit ce chemin expérimente, à une heure imprévisible, un accord d'autant plus large et profond que les obstacles à traverser ont été importants. Le filet, à ce moment, se rompt et la vérité se fait reconnaître. Elle se fait aimer et attire sur des chemins où le Christ lui-même se fait reconnaître comme vérité. Le mystère de sa personne dépasse, et de beaucoup, la simple logique, mais la logique, apparemment brisée par le malentendu et la mort, se trouve restaurée et accomplie dans l'amour.

***

J'ai voulu, à partir de certains lieux communs actuels, m'attacher à suivre le jeu d'amour et de mort auquel se trouvent pris ceux qui cherchent et aiment la vérité. Rien n'est sûr. Le pire, non plus. En tout cas, les paroles spirituelles ne peuvent advenir que dans les lieux ambigus mais précieux du corps, de l'écoute, de l'histoire, du discernement, de la communication toujours reprise et de la pâque. La vérité peut surgir sur tous les chemins, solitaires et communautaires, mais elle se laisse parfois longtemps chercher. L'étonnant, dans l'Eglise, est qu'il soit si souvent question de « la vérité » à défendre et à garder comme un trésor qui demeure dérobé aux regards, tandis que « les petites vérités », celles de la « prairie oubliée du quotidien », sont si peu appréciées, honorées, sauvegardées. Ne devrions-nous pas, pour pouvoir en soutenir l'éclat dans les grandes affirmations de la foi, leur accorder plus de valeur dans les mille occasions offertes par la vie du monde et de l'Eglise ?

Un mot de Simone Weil me vient à l'esprit au moment de conclure ces réflexions : « Le besoin de vérité est plus sacré qu'aucun autre. Il n'en est pourtant jamais fait mention » [4]. La remarque a l'audace d'un regard simple et neuf. Elle est terrible pour ceux qui se considéreraient, en quelque situation que ce soit, comme chargés de garder la vérité sans prendre garde au besoin et à la capacité de penser et de parler vrai, qui est aussi, en chacun, la manière dont cette vérité se donne. Si Simone Weil dit juste, alors le plus urgent est de quitter le sommeil qui nous fait préférer une vérité-assurance à une vérité-vie. Et que nulle question ne soit interdite, car c'est par la question nouvelle, impertinente peut-être, que la vérité première peut advenir sous un jour nouveau. N'est-ce pas là une manière d'user de sa raison en sollicitant celle d'autrui, pour s'ouvrir ensemble au soleil du Royaume qui se lève sur chacun(e) et sur tous ?

marie-louise gondal

4. **L'enracinement**, Paris, Gallimard, 1949, p. 53.

comment dieu se rencontre dans la parole humaine

Il faut repenser ce qu'est la parole et qu'il n'est pas de parole s'il n'y a une écoute. Elle fait advenir la conversation, qui est le partage de notre existence avec les autres. Mais peut-on dire de notre relation avec Dieu ce qui est vrai de la communication entre nous ? Oui, si l'on se sait dans le registre de la métaphore, qui emporte notre parole au delà d'elle-même, vers cette présence du Verbe incarné dans notre conversation. Nous avons conscience de la faiblesse de nos paroles ; il faut aussi en retrouver l'excellence : cette dignité d'assurer la communication entre nous, qui est l'espace où Dieu réside.

Nous devrions sans cesse nous étonner de parler.

Or, souvent, nous pensons avoir assez fait quand nous avons reconnu que parler présuppose toujours que quelqu'un dise quelque chose à quelqu'un d'autre. Comme si nous avions fait une grande découverte en observant que la parole est la communication d'une information verbale ! Sans doute allons-nous parfois jusqu'à noter que le message adressé nous réfère ensemble à un monde qui est extérieur à notre conversation, ou encore que la parole prononcée a le singulier pouvoir de se commenter elle-même sans nous faire sortir du langage, et même d'attirer l'attention sur elle, à la façon d'un poème, qui est à lui-même sa propre fin. Mais rarement nous allons jusqu'à prendre acte d'une situation qui, pourtant, devrait d'abord s'imposer à nous comme une première évidence, toujours surprenante : qu'il n'y aurait pas de langue qui parle si, d'une certaine façon, une oreille n'était déjà présente pour écouter ; que l'écoute, en somme, est essentielle à la définition de la parole.

parler, écouter

« Ecoute, enfin ! Je te parle. » Qui d'entre nous n'a pas déjà entendu ou prononcé de telles phrases, et souvent sur le ton de l'impatience ? A les méditer, nous pouvons être conduits très loin. Nous découvrirons en effet que, même dans la solitude, nous sommes toujours au moins deux, si nous parlons. Il y a avec nous, en nous, celui qui parle, qui dirige des mots assemblés en propositions, tout haut ou silencieusement, vers un autre, qui est avec nous aussi, ou

en nous, et cet autre n'est pas là comme un pot : il écoute, il faut même qu'il écoute. Car je ne parle pas vraiment si ma parole n'est pas actuellement reçue par un autre.

Oui, actuellement. Car, pour être écouté, il ne suffit pas d'être enregistré. Ce qui fait que je suis écouté, ce n'est pas la finesse de l'oreille qui m'accueille, que frappe ma voix, mais, paradoxalement, c'est que je trouve une réponse. J'ai trouvé à qui parler seulement si j'ai avec moi, ou en moi, qui me répond, qui me parle à son tour, et sur-le-champ.

Ainsi l'écoute tient-elle à la parole, non pas comme sa conséquence, pas même comme sa condition. mais comme son milieu. L'écoute est l'élément de la parole, parce que la parole n'est jamais qu'adresse et réponse, et sans que personne puisse jamais décider qui, des deux, a parlé le premier, s'est adressé à l'autre, a répondu.

De ce fait, la parole qui écoute — non pas celle qui s'écoute ! — devient comme un champ où se livre une joute entre nous, qui nous parlons en nous écoutant. « Tu disais ? — Mais je ne disais rien. — Ah ! Je croyais. — Oui, tu as cru m'entendre, tellement tu m'écoutes. » Chacun, tour à tour, peut tenir, dans ce dialogue, l'un ou l'autre rôle.

brève théologie de la métaphore

Il n'y a pas d'humanité vivante si nous n'admettons pas, imprescriptiblement, la situation qui vient d'être évoquée. Hors de là, c'est la mort. « Ne sois pas sourd, loin de moi. Sinon, si tu es muet, loin de moi, je ressemble aux gisants de la fosse. » Mais qui donc parle ainsi ? Peut-être l'avons-nous déjà reconnu. C'est le psalmiste, qui d'abord a dit : « Vers toi, Yahvé, je crie. » (Ps 28, 1).

Devrais-je donc supposer que je parle à Dieu, que Dieu me parle, que je L'écoute et qu'Il m'écoute, comme nous pouvons faire entre nous ? Il est tentant en effet de comparer la prière à nos dialogues. Oui, une vraie tentation, parce que rien ne semble plus conforme, à première vue, à l'idée que nous pouvons nous faire de Dieu : tout Dieu qu'Il est, ne nous a-t-Il pas faits à son image et à sa ressemblance (Gn. 1, 26) ? Alors pourquoi ne pas dire : « De même que… de même… » ?

Sans doute. Mais, si nous sommes à l'image et à la ressemblance de Dieu, nous ne pouvons pas oublier qu'Il n'est pas à notre mesure. Donc, pas de comparaison possible entre notre manière de nous entretenir entre nous et la façon de nous rapporter à lui. Au point que nous pouvons même nous demander si la seule idée d'un entretien entre Dieu et nous, entre nous et Dieu, n'est pas insensée, irrespectueuse à son égard.

Mais si la comparaison nous est interdite, il nous reste la métaphore ! On sait qu'il y a métaphore dans nos discours lorsque le *comme* de la comparaison est supprimé, lorsque, par exemple, pour le poète, la lune n'est pas *comme* une faucille d'or, mais qu'elle se trouve nommée, dans son poème, « cette faucille d'or dans le champ des étoiles »[1].

Ainsi nous ne nous trompons pas lorsque nous disons que nous parlons à Dieu, que nous L'écoutons, qu'Il nous parle et qu'Il nous écoute. Et cela pour la même raison que nous ne nous trompons pas non plus quand nous appelons lune l'astre des nuits. Mais nous ne nous trompons pas non plus ou, si l'on peut dire, nous nous trompons moins encore, quand nous prenons l'astre des nuits pour une faucille d'or. Car ce nom de lune n'est que le nom que pourrait se donner à lui cet astre, s'il pouvait parler, dans une langue astrale. Faucille d'or : voilà, en revanche, l'un de ses noms possibles dans notre langue humaine. Or nous n'avons pas d'autre langue qu'humaine !

Traiter du rapport entre Dieu et nous en termes de parole et d'écoute revient, en fait, à attribuer à Dieu une manière de faire — parler, écouter — qui n'appartient qu'à nous, qui n'est pas exportable en Lui, sauf à prétendre nous extraire de notre site, du lieu même où nous faisons l'expérience de nous parler et de nous écouter les uns les autres, sauf à nous placer au point de vue, mieux : au point d'être, de Dieu, en Lui attribuant nos manières d'être et de faire. Et pourtant nous pouvons bien soutenir qu'entre Dieu et nous se forment des rapports de parole et d'écoute, mais à une condition : pourvu que nous inscrivions ces rapports *dans* la parole et *dans* l'écoute qui

1. Victor HUGO, « Booz endormi », dans **La légende des siècles**. Rappelons ici la définition de la métaphore la plus souvent retenue : « La métaphore est une figure par laquelle on transporte, pour ainsi dire, la signification propre d'un mot à une autre signification qui ne lui convient qu'en vertu d'une comparaison qui est dans l'esprit » (DUMARSAIS, **Traité des tropes**, L, 4).

se produisent entre nous. Parler, écouter : ces verbes conviennent bien pour décrire l'être de Dieu avec nous, notre être avec Lui, mais pourvu que nous logions cet être *à l'intérieur* de notre entretien d'humanité, le seul auquel nous appartenons effectivement.

S'il faut ne pas cesser d'être étonné de parler, ce n'est donc pas seulement parce que la parole se déploie dans l'élément de l'écoute. Il y a plus encore. La parole mérite d'étonner quiconque la tient pour une métaphore en exercice, pour une activité qui, d'elle-même, nous transporte à l'intérieur d'une relation plus vaste que le champ où elle s'exerce, mais une activité qui n'existerait pas si ce champ venait à manquer.

On perçoit bien sans doute que par ce terme de métaphore on n'entend pas ici l'une des propriétés de la parole, l'une des figures qui peut se former en nos discours, mais la façon d'être qu'on peut reconnaître à la parole elle-même, au fait même de parler. Parler est toujours autre chose que parler. La métaphore est comprise maintenant comme la flèche qui porte et emporte tout ce que nous pouvons dire et même, plus simplement encore, le fait que nous parlons.

Mais où nous emporte la parole ? dans quelle direction ?

La parole emporte, elle n'existe que d'emporter, indéfiniment. Transport, fuite, « irrépressible hégire », comme Jean Grosjean le dit du dieu. « L'exode est la nature même du dieu, non point l'agitation trop brusque pour être sans retour, ni même l'action qui n'est jamais que coup de tête, mais l'invincible usure de soi, le glissement irréversible de l'existence qui dépayse l'être. Si le dieu n'était l'irrépressible hégire qu'entrevit Ezéchiel au bord du fleuve, le dieu n'aurait pas de sens, il n'y aurait qu'un point de départ sans départ, le dieu ne serait dieu de rien. L'être, s'il n'existait, ne serait pas. » [2]

« et le verbe était dieu »

Revenons aux propositions qui nous sont familières : Dieu parle ; Dieu écoute ; nous parlons à Dieu ; nous écoutons Dieu. Que sont-elles devenues, si par ce terme de *dieu* nous entendons maintenant l'emportement même de notre parole ?

Nous découvrons que ces propositions n'étaient qu'approximatives. Elles nous faisaient aller vers la vérité, elles nous en approchaient,

2. Jean GROSJEAN, **La Gloire**, Poésie/Gallimard, Paris, 1969, p. 180.

elles nous la faisaient *presque* dire, mais la *dire* encore comme on *voit*, toujours à distance, ainsi qu'il est arrivé à Moïse, qui ne vit la Terre Promise que des hauteurs du Mont Nébo, au pays de Moab (Dt 34, 4). Elles n'étaient qu'une version, la moins insuffisante peut-être, mais à coup sûr la plus nécessaire, d'une indicible vérité, qui devrait donc échapper à tout énoncé, et que nul ne devrait prononcer sans se soupçonner lui-même de blasphème, quand il confesse (car nous le confessons !) : « Au commencement était le Verbe et le Verbe était auprès de Dieu et le Verbe était Dieu... » (Jn 1, 1).

Mais sait-on assez combien cette ultime signification, reconnue à la parole, peut être jugée insupportable, et non point parce que la parole ainsi serait placée trop haut, devenue trop merveilleuse. mais parce qu'elle apparaît bien méprisable, non pas trop belle pour la faiblesse humaine, mais indigne de notre prétention à la puissance. Aussi préfère-t-on à la parole, décidément tenue pour débile, inconsistante, les lucidités de l'esprit, puis les ressources de la force, avant d'en venir, pour finir, à célébrer les prestiges de l'action.

« Il est écrit : Au commencement était le verbe ! Ici je m'arrête déjà. Qui me soutiendra plus loin ? Il m'est impossible d'estimer assez ce mot, le verbe. Il faut que je le traduise autrement, si l'esprit daigne m'éclairer. Il est écrit : Au commencement était le sens ! Réfléchissons bien sur cette première ligne, et que la plume ne se hâte pas trop ! Est-ce bien le sens qui crée et conserve tout ? Il devrait y avoir : Au commencement était la force. Cependant, tout en écrivant ceci, quelque chose me dit que je ne dois pas m'arrêter à ce sens. L'esprit m'éclaire enfin ! L'inspiration descend sur moi, et j'écris consolé : Au commencement était l'action ! » [3]. Nous savons mieux maintenant à quelles humiliations de l'humain peuvent conduire, quand elles deviennent réalité, ces dérives faustiennes loin de la parole.

la conversation

Dans ces conditions, on pressent que, plutôt que de se défier hautainement des faiblesses de la parole, mieux vaut sans doute se tourner vers son excellence inaperçue et, s'il le faut, travailler à se convaincre de cette excellence, s'appliquer à la faire apparaître, car elle n'éclate pas aux yeux.

3. GOETHE, **Faust** I, v. 1224-1237.

Mais comment s'y prendre pour qu'apparaisse la gloire de la parole, ou plutôt pour que, sans apparaître (car elle se supprimerait dans la lumière), elle mérite, dans le secret, notre estime, voire notre amour ?

Il serait déplacé, en une telle affaire, de proposer des recettes. Il suffira de revenir à présent sur ce que nous avions déjà relevé en commençant cette méditation : que parler ne va jamais sans écouter.

S'il en est ainsi, l'estime à laquelle nous devons nous convertir ne s'adresse pas à la parole comme à une entité, fût-elle spirituelle, mais à l'avènement inlassable de l'entretien entre ceux qui se parlent et s'écoutent, qui devraient se parler et s'écouter, qui aussi, bien sûr, peuvent toujours ne pas se parler et ne pas s'écouter. Conversion non à un être, mais à une pratique, toujours virtuellement mutuelle, jamais solitaire : celle de la conversation. Et l'on sait que, dans notre langue, ce beau mot, dont la simplicité risque de nous tromper, ne nous dirige pas vers les bavardages de la frivolité : il nous consacre au bonheur d'une existence partagée avec d'autres, à la joie qui naît d'un commerce heureux, plus fort que l'indifférence et que l'aversion. *Conversari :* vivre avec, fréquenter, disent nos dictionnaires latins. Bref, il n'est d'estime de la parole qui ne soit aussi pratique de l'amitié et de l'amour.

brève christologie de la conversation

Quiconque croit en Jésus-Christ ne sera pas mal à l'aise d'entendre ainsi recommander une pratique de la conversation, et de la conversation sous les espèces les plus triviales, d'un verbe incarné dans la chair, et dans la chair la plus misérable, la moins éclatante de gloire. Car le croyant chrétien sait d'expérience qu'il n'a pas à se nourrir d'un autre pain que celui-là.

Jésus-Christ est Dieu et, à la fois, chemin vers Dieu. Aussi le croyant chrétien n'est-il jamais en face de Jésus-Christ, pas plus qu'il n'est en face de Dieu, comme on peut être *en face* de quelqu'un qu'on pourait voir, proche ou lointain, Terre Promise. Il est *en* Jésus-Christ et *en* Dieu. Jésus-Christ et Dieu sont *en* lui, comme tout homme est *dans* le Verbe et comme le Verbe est *en* tout homme. En cela consiste l'expérience spirituelle, la vie dans l'Esprit.

Au reste, l'important n'est pas l'affirmation, somme toute assez élémentaire, de la mutuelle résidence du Verbe en l'humanité et de l'humanité dans le Verbe. Il s'agit surtout de consentir aux modalités de cette résidence — et c'est toujours difficile, proprement incroyable, irreprésentable en tout cas. Que le Verbe habite en nous et que nous habitions dans le Verbe, cela tient, en effet, à l'essence du christianisme. Mais que cet échange dans l'habitation se produise dans le va-et-vient des conversations par lesquelles, de multiples façons, nous poursuivons notre entretien tout au long de l'histoire humaine, voilà qui est vraiment étonnant. Car alors il nous faut admettre que Dieu court, en quelque sorte, dans notre commerce, qui seul apparaît, et que s'Il y apparaissait, Il le suprimerait. Entre nous, Dieu n'est ni latent, ni patent, mais *cru*.

Il ne suffit donc pas de dire, avec Pascal, que « toutes choses sont des voiles qui couvrent Dieu » et que « les Chrétiens doivent le reconnaître en tout » [4]. Il faut aller plus loin encore, plus loin que l'opposition du caché et du manifeste. Que dire alors ?

La parole, qui toujours se produit dans l'élément de l'écoute, est l'opération par laquelle nous communiquons les uns avec les autres, en nous donnant et en nous accueillant, comme aussi en refusant de nous donner et de nous accueillir. Or c'est dans cette parole fragile, dans ses abaissements comme dans ses gloires, que Dieu réside, activement et passivement. Aussi bien faudrait-il aller jusqu'à dire qu'en rigueur de termes Dieu ne se communique pas à nous, mais qu'Il est dans la communication qui advient entre nous. Car Jésus-Christ assure ceux qui croient en lui de la portée métaphorique, saintement métaphorique, de la parole humaine. Ainsi donc qui croit en Jésus-Christ, Verbe en chair, ne doute pas que parler, écouter, emporte, et jamais en vain, dans un mouvement qui déborde infiniment tout ce qui peut se dire et s'écouter.

guy lafon

4. PASCAL, « Lettre à Mlle de Roannez », **Pensées et Opuscules**, Brunschvicg, p. 215.

osition

EU ET HUMILIATION

'économie de l'Instruction romaine sur la vocation ecclésiale du théologien

an-Paul II ne cesse d'exhorter les croyants oliques à bannir la peur. Etrange para- : l'Instruction sur la vocation du théolo- émanant de la Congrégation pour la doc- de la foi est habitée par la peur [1]. Son ure représente un exercice pour exorciser hantise : que les divergences d'opinions logiques dans l'Eglise catholique mènent e fracture pratique de son unité autour du e romain. Aussi le Cardinal Ratzinger, gnataire de l'Instruction, essaie-t-il de col- r les brèches de l'édifice doctrinal et dis- naire catholique, en avouant cependant sa ité historique. Je me propose d'établir que érive autoritaire du texte est un cri de esse devant une situation que le Dicastère ain, à tort ou à raison, n'estime plus maî- e : il est un déni d'espérance, malgré sa se conclusion (§ 42).

orcer l'édifice doctrinal

nstruction a une finalité disciplinaire : il t de fixer le code déontologique du métier éologien catholique officiel. Mais la dis- e, dans un tel cas, pour ne pas paraître raire, doit s'appuyer sur des justifications rinales. Cela explique que les douze pre- s paragraphes soient consacrés à l'expo- des principes transcendants régissant la tion du théologien. Le texte renvoie à documents majeurs de Vatican II, *Dei um* et *Lumen Gentium* ; il cite même un passage de saint Bonaventure : « Bien a foi ne donne pas son assentiment en de la raison, mais par amour de celui el elle fait confiance, elle désire avoir des ns » (note 3 du § 7). L'inscription de la ui cherche à donner raison de l'espérance du Verbe de Dieu s'incarnant pour affranchir son Peuple par témoignage à la Vérité, dans le mouvement sans cesse repris de la construction théologique, offre une vision d'une certaine grandeur. Les paragraphes 4 et 5 situent le travail théologique dans une perspective ecclésiale éloignée de toute étroitesse et mesquinerie.

Selon le paragraphe 6, c'est dans cette dynamique interne au peuple de Dieu que s'inscrit la vocation spécifique du théologien. Il est difficile de ne pas souscrire à une telle ampleur de vue. Mais le but poursuivi par les auteurs n'est pas d'exposer les options de Vatican II, il est d'en réduire les effets institutionnels potentiels. La preuve peut en être facilement administrée : les paragraphes 37 à 40 effacent toute transcription effective de la non-errance dans la foi de la part du peuple de Dieu évoquée au paragraphe 4. Le même procédé de réduction à l'abstraction de la grâce spécifique du théologien s'amorce dès la fin du paragraphe 12 ; cette conclusion révèle le but véritable de l'Instruction : définir de façon précise le type de soumission du théologien au Magistère. « En théologie, la liberté de recherche s'inscrit à l'intérieur d'un savoir rationnel dont l'objet est donné par la Révélation, transmise et interprétée dans l'Eglise sous l'autorité du Magistère, et reçu par la foi. Omettre ces données, qui ont valeur de principe, serait comme cesser de faire de la théologie. Afin de bien préciser les modalités de ce rapport avec le Magistère, il convient de réfléchir maintenant sur le rôle de celui-ci dans l'Eglise ».

Préciser ce rôle, c'est colmater les ouvertures potentielles de l'édifice doctrinal. Cet édifice, dans son rapport au Magistère, repose sur une caractéristique du témoignage de la foi : il est infaillible dans son objet puisque celui-ci est la Vérité du Christ. Encore faut-il qu'il jouisse d'une transcription humaine repérable : celle-ci est représentée par le Magistère. En

ocumentation Catholique 2010, 15 juil- 990, pp. 693-701.

effet, écrivent nos auteurs : « La fonction du Magistère n'est pas quelque chose d'extrinsèque à la vérité chrétienne ni de superposé à la foi ; elle émerge directement de l'économie de la foi elle-même parce que le Magistère est, au service de la Parole de Dieu, une institution voulue positivement par le Christ comme élément constitutif de l'Eglise » (§ 14). Il suffit dès lors de rappeler qu'en vertu d'une telle disposition, le Christ a doté les Pasteurs de l'Eglise, de par l'assistance de l'Esprit, du charisme d'infaillibilité en matière de foi et de mœurs (§ 15).

Les auteurs ne cachent pas que cette assistance infaillible porte sur un nombre plus que restreint d'actes magistériels : certaines déclarations de Conciles œcuméniques et les proclamations *« ex cathedra »* du Pontife romain. Bref, ce type d'infaillibilité laisse de telles ouvertures au débat, à la divergence et à l'interprétation qu'il est presque de peu d'intérêt pour la cohérence doctrinale de l'institution ecclésiale et la détermination du rapport juridique entre théologiens et pasteurs. Aussi nos auteurs, s'appuyant sur l'arrière-fond symbolique et populaire d'extension de l'infaillibilité, s'efforcent-ils de restreindre le plus possible le champ du débat doctrinal en vue de faire produire à l'institution une doctrine unifiée et autoritairement garantie.

La première restriction, élargissant l'espace symbolique et pratique de l'infaillibilité, tout en se gardant de le transformer dogmatiquement, est représentée par l'idée nouvelle d'énoncés « proposés par le Magistère d'une manière définitive » (§ 16). L'Instruction précise que la compétence du Magistère, dans ces sortes d'énoncés, « s'étend aussi à ce qui regarde la loi naturelle ».

La catégorie ici avancée (« d'une manière définitive ») est une nouveauté qui n'a pas de fondement dans la tradition ecclésiale et théologique. Aussi nos auteurs romains ne savent pas cacher leur embarras : ils renvoient à leur propre production pour en assurer la légitimité : « le serment dit de fidélité » (note 14 du § 16), ce qui est une façon quelque légère, herméneutiquement et théologi ment parlant, de fonder une catégorie a déterminante pour la pratique institutionn Je soupçonne, mais peut-être est-ce là hypothèse gratuite, que son choix ait été ir par la volonté d'affirmer irréformable la p tion si contestée de l'encyclique *Huma vitae,* dans l'impossibilité où se trouvaient auteurs, en bonne interprétation théolog traditionnelle, de lui conférer le carac d'infaillibilité. Bref, le premier bouclage ouvertures potentielles au débat doctrina trouve ainsi accompli. Mais ce bouclage n pas suffisant : nos auteurs estiment qu'il r encore trop de champ laissé à la interprétation.

D'autres restrictions sont évoquées, je contente de les énumérer : l'enseignen ordinaire du Pape, les documents approu par lui émanant des dicastères roma l'enseignement des évêques, les intervent d'ordre prudentiel (§ 17 à 20, 24). Sans d cet ensemble complexe de l'exercice ma tériel dont les actes ne sont ni infaillible définitifs, n'en demande pas moins croyants catholiques un type spécif d'obéissance : assentiment religieux d volonté et de l'intelligence, acquiescer loyal. La cohérence doctrinale objective l'institution est assurée et sa reconnaiss subjective établie : le système est appa ment sans faille.

Le Cardinal Ratzinger et Mgr Bovone sont hommes de culture, ils savent que leur mo est abstrait, au sens où il est historiquer invérifié. Aussi font-ils un aveu inédit dan documents officiels : « Dans le domaine interventions d'ordre prudentiel (c'est-à liées à un mélange de principes fermes et d ments contingents), il est arrivé que des d ments magistériels ne soient pas exempt déficiences. Les pasteurs n'ont pas touj perçu aussitôt tous les aspects et toute complexités d'une question ». Sans d quelque peu effarés par un tel aveu, mais

humour, ils en minimisent autant que se peut la portée : « Il serait contraire à érité de conclure, à partir de certains cas rminés, que la Magistère de l'Eglise puisse omper *habituellement* dans ses jugements entiels... » (§ 24). Etonnant scrupule : en iant des erreurs, nos auteurs craignent que royants estiment qu'il s'agit là d'une disification habituelle.

ette relativisation n'a aucun effet dans la que institutionnelle présente, car ce est qu'avec le recul du temps qu'il devient sible de faire le partage entre le nécessaire contingent » (§ 24). Cet appel au temps ut habilement le problème délicat du ccord entre théologiens et Magistère. Les ologiens qui n'estiment pas devoir accepes décisions du Magistère sont invités au ce et à la prière, « avec la certitude que vérité est vraiment en cause, elle finira essairement par s'imposer » (§ 31), « seul mps permet d'opérer le discernement... » 4). Ainsi le présent de l'institution ecclé- est mis à l'abri de la redoutable relativion opérée par la connaissance objective du é. Le bouclage de l'édifice doctrinal est mpli, il n'y a plus à craindre que les ouvers potentielles des grands textes conciliaiient le moindre effet dans la pratique insionnelle. L'autorité de la Curie romaine est rée. Mais faut-il encore que les théolos ne puissent revendiquer l'espace de té que semblait concéder, dans les § 4 et évocation de la foi du peuple de Dieu. La rième partie de l'Instruction veille à ce que espace soit réduit au minimum en constit un corps de fonctionnaires assermentés.

forcer la discipline

déontologie du métier de théologien olique est fixée par le texte majeur du graphe 22 : « La collaboration entre le logien et le Magistère se réalise d'une ière spéciale quand le théologien reçoit la sion canonique ou le mandat d'enseigner. Elle devient alors, dans un certain sens, une participation à l'œuvre du Magistère auquel le rattache un lien juridique. Les règles de déontologie qui découlent par elles-mêmes et avec évidence du service de la Parole de Dieu se trouvent renforcées par l'engagement que le théologien a pris en acceptant sa tâche ainsi qu'en émettant la profession de foi et le serment de fidélité ».

Ce texte affirme de façon surprenante que les règles déontologiques de la théologie sont évidentes, en raison de son service de la Parole de Dieu. Si tel était effectivement le cas, je saisis mal les raisons pour lesquelles les théologiens catholiques y sont aveugles. S'ils ne le sont pas, l'Instruction est sans objet. En réalité, une telle évidence n'existe pas : la Parole de Dieu, concept fluide et souvent incantatoire, fut sans cesse l'objet d'interprétations divergentes depuis l'origine de l'Eglise, elle ne saurait donc produire des règles évidentes. Cette affirmation est rhétorique : elle a pour fin de classer le cas des théologiens qui n'entrent pas dans le cadre du fonctionnariat organisé par la « mission canonique » et l'enseignement officiel. Seuls ces théologiens intéressent la Congrégation romaine, car, intégrés en quelque sorte à l'ordre du Magistère, ils sont contraints d'en observer les règles. Leur honneur est aussi leur humiliation : ils ne sont rien par eux-mêmes, ils sont de simples porte-parole, les « intellectuels du parti » qui expliquent et justifient des décisions à l'élaboration desquelles ils n'ont nullement pris part. Quant aux théologiens qui n'ont pas de « mission canonique » ou n'enseignent pas dans des organisations catholiques officielles, ils travaillent à leur propre compte, ils parlent en leur propre nom et n'engagent nullement l'Eglise : ce sont des marginaux, des poètes ou des amateurs. Certes, la Curie prétend qu'ils sont soumis à des règles évidentes, mais elle se garde de les énoncer, elle se contente d'évoquer quelques principes lointains, tels ceux des paragraphes 4 et 5. Aussi ces

théologiens jouissent-ils, dans leur passion de réfléchir sur la foi, de l'espace de jeu que laisse le rapport libre de tout croyant à la Parole de Dieu. Peut-être leur existence est-elle un honneur pour le peuple de Dieu, mais, n'appartenant pas au corps des fonctionnaires assermentés, ils ne relèvent pas de l'administration : leur marginalité est la garantie de leur liberté.

L'Instruction s'adresse aux théologiens officialisés. La Congrégation romaine a besoin de sujets soumis pour assurer la cohérence doctrinale du corps ecclésiastique et pour afficher une unité sans faille. Ceux qui n'entrent pas dans ce cadre précis ne l'intéressent guère. Il s'agit, pour les administrateurs scrupuleux de l'institution ecclésiastique, de s'assurer, dans l'enseignement, contre le risque d'une pensée libre. Certes, ils sont trop avisés pour ne pas mesurer les limites d'une telle option ; ils préfèrent cependant une institution administrativement et doctrinalement cohérente et unifiée, même médiocre, à une société de libre débat, par essence orageuse et à haut risque. Des fonctionnaires assermentés, soumis au droit de réserve, sont indispensables à l'opérativité institutionnelle de ce choix.

Les règles déontologiques des théologiens fonctionnaires sont simples : ils ont à observer les principes de la cohérence doctrinale précédemment définie et dont la transcription concrète est laissée à la responsabilité du Magistère contemporain. Assermentés, les fonctionnaires sont tenus au droit de réserve : quelques décisions hiérarchiques leur apparaissent-elles critiquables ou infondées, ils n'ont aucun droit d'exprimer publiquement leurs interrogations, ils peuvent seulement faire part de leurs doutes dans le secret des bureaux officiels.

Le théologien assermenté a une tâche précise : expliquer et justifier, en raison si possible, ce qui est dit et décidé par le Magistère ; il a une mission de commentateur, il doit être le porte-parole fidèle et intelligent des textes écrits par les hauts responsables et de le actes ; il doit faire accepter comme créd à une culture si étrangère à de telles procé res ce que les responsables disent sur tous sujets possibles ; il a à charge d'en démon la finalité bénéfique pour la pensée, p l'organisation juste et fraternelle de la soci et pour le jeu des libertés. Ce n'est pas travail de tout repos.

Porte-parole du Magistère officiel, le th logien fonctionnaire doit se garder d'ê influencé par l'opinion publique, transcript malheureuse dans l'Eglise catholique de démocratie d'idées qui régit l'Occide L'Eglise catholique n'est pas une société libre débat dans laquelle le théologien au pour tâche de favoriser un échange entre qui s'annonce dans le peuple, dont on dit q est guidé par l'Esprit, et la hiérarchie. Une t attention risquerait de lui faire confondre « nion publique » et *sensus fidei,* elle le po serait à entrer dans l'ordre du « dissentime et à sortir du droit de réserve. Le théolog fonctionnaire n'est pas le représentant du p ple, il n'est pas un penseur libre, il est homme sérieux qui a pour mission d'être commentateur avisé des propos de maîtres.

Le tableau est sévère. Sans doute les rè imposées n'humilient pas le théologien com tel, elles assignent cependant au théolog fonctionnaire un rôle subalterne, sans surf sociale puisque la liberté d'association lui contestée. Je comprends la peur des aute du document : il faut immuniser l'Eglise ca lique contre les tentations du libre débat dé cratique. Si les théologiens ayant « miss canonique » se font eux-mêmes les compl de la dissémination doctrinale, l'institu ecclésiastique perdra sa cohérence doctrin elle ne sera plus un partenaire crédible face autres Eglises, aux sociétés et aux Et elle s'effilochera en sectes ou en commu tés, sans force sociale parce que sans u réelle. L'Instruction représente un cri

esse : si les intellectuels autorisés se font critiques de l'institution ecclésiastique à elle ils appartiennent, il n'existe plus d'ave- our celle-ci, la cohérence et l'unité doc- les lui étant absolument nécessaires pour listinguer des courants du monde, pour rmir son identité, pour survivre dans un ps où la puissance politique, la majorité ologique et l'attirance culturelle lui sont s. Bref, nos auteurs croient que, par la dis- ne doctrinale d'un corps enseignant fon- sur sa fidélité inconditionnelle au Magis- , l'Eglise catholique pourra affronter sans tement les défis que lui posent les socié- démocratiques. Il s'agit là d'enjeux trop caux pour que l'option de la Congrégation jugée à la légère et sa peur ridiculisée. Je permets cependant d'oser quelques remar- s conclusives sur les risques d'une telle on, qui me semblent l'emporter sur ses éfices.

inquiétudes

Instruction de la Congrégation pour la doc- de la foi est peu originale : elle rassem- les décisions disséminées dans des actes ciliaires et pontificaux. Son effet de nou- uté provient de la condensation systéma- et de la transcription juridique de données connues. L'effet est saisissant : à tort ou ison, il a évoqué chez de nombreux lec- s les procédures administratives des Etats Est en voie de disparition. Il faut recon- re que la facture de ce document suscite ques inquiétudes.

e point de départ, « la vérité rend libre », ncontestable dans la tradition chrétienne, produit un effet concret de répression. Ce enversement entre le principe et sa traduc- ion juridique n'est pas de nature à rendre crédible l'Eglise catholique comme parte- naire désintéressée du combat pour les droits de l'homme.

2. L'évocation des données les plus ouvertes de Vatican II n'aboutit à aucun effet juridique : une telle procédure ne favorise pas le dialogue œcuménique puisque les passerelles déjà établies semblent relever de la fiction.

3. La façon dont est traité le travail intellectuel théologique, non seulement l'humilie en le dégradant au rang d'activité administrative, mais justifie l'absence d'intérêt que la culture actuelle porte à la théologie catholique. Là où n'existe pas de liberté de débat, disparaît l'échange culturel.

4. Le document est un éloge du centralisme : l'originalité des Eglises locales tend à s'effacer au profit d'une hégémonie romaine. Les Eglises non catholiques ne peuvent que s'inquiéter d'un tel excès de réquisition de l'assistance de l'Esprit par le pouvoir central.

5. L'exaltation contemporaine de la hiérarchie est malsaine et immodeste. Malsaine, car elle réduit les croyants catholiques à la non-participation et au désintérêt. Immodeste, car elle contredit l'histoire : le temps ne fait pas que décanter, il accuse et relativise. Il est étrange que des auteurs si savants aient occulté ce point.

Bref, d'autres rapports entre la hiérarchie et les théologiens catholiques seraient possibles sans que la foi en souffrît. Mais il faudrait que nos responsables bannissent la peur et fassent confiance à l'Esprit.

Christian DUQUOC

comptes rendus

François LEPRIEUR, **Quand Rome condamne. Dominicains et prêtres-ouvriers** (Terre humaine), Plon/Cerf, Paris, 1989, 785 p.

Disons-le d'entrée de jeu : l'ouvrage de François Leprieur est l'une des plus importantes publications récentes sur l'histoire proche du catholicisme français, voire du catholicisme tout court. Important, il l'est d'abord par sa taille et par l'ampleur du matériau brassé : outre le texte proprement dit, des notes luxuriantes et de précieuses annexes procurent quasiment trois livres en un.

Mais ses conditions de production importent bien plus. Alors que les archives de l'Eglise universelle et de l'Eglise de France sont closes au chercheur, sauf exception, depuis la mort du pape Benoît XV (1922), non seulement l'Ordre de saint Dominique a ouvert les siennes, mais il a commandé à un de ses membres cette enquête sur l'une des crises les plus douloureuses de son histoire récente. Opération-vérité sans limites, qui peut parfois conduire à s'interroger sur l'opportunité d'un tel déballage de linge douteux ; opération-vérité cependant trop rare pour ne pas être saluée comme il convient par tous ceux qui estiment la clarté préférable au secret, dans l'intérêt bien compris de l'institution ecclésiale elle-même. A notre connaissance, seuls les Augustins de l'Assomption ont pratiqué, avec succès [1], cette politique de la maison de verre. De ce point de vue, la comparaison avec la Compagnie de Jésus est des plus instructives : elle a connu en France dès 1950, soit quatre ans avant la « purge » dominicaine que décrit F.L., une crise voisine du fait de Rome, crise sur
laquelle nous ne savions rien d'autre que
qui concernait le père Teilhard de Chardi
Tout récemment, le cardinal de Lubac, sa pr
cipale victime, a entrouvert la porte de
chambre close par un témoignage fortem
argumenté et convergent avec ceux que p
duit F.L. ; mais il ne s'agit que d'un tém
gnage, aussi autorisé soit-il : la crise, dite
Fourvière par commodité, attend encore s
historien [3].

Le livre de F.L. est important par son su
ou plus exactement par *ses* sujets. Et là co
mence le débat que ne saurait manq
d'ouvrir, entre spécialistes, cet ouvrage
fera date. L'enquête se situe en effet à l'int
section de trois thèmes clés pour l'histo
récente du catholicisme français : le rôle
Frères Prêcheurs dans son effervescence, p
que trentenaire en 1954 ; l'affaire des prêtr
ouvriers et, à travers elle, les rapports
l'Eglise au monde ouvrier ; le profond différe
franco-romain qui s'ensuit, jusqu'à la multi
cation des sanctions hiérarchiques.

Archives individuelles et communautaires
main, F.L. traite le premier aspect de faç
quasi exhaustive. La « purge » de 1954
plus guère de secrets pour son lecteur att
tif. Et les points d'interrogation qui subsist
sont peut-être irréductibles, parce que liés
mystère des personnes. Bouclier de ses frè
contre les mesures curiales ou agent de cell
ci ? : le maître général Suarez a emporté da
la tombe la clé de son ambiguïté. On regr
tera toutefois que F.L. ait choisi une conjon
ture courte qui nous prive de développeme
attendus sur les prodromes que furent l'affa

1. **Emmanuel d'Alzon dans la société et l'Eglise du XIXe siècle**, Le Centurion, Paris, 1982, 334
Cent ans d'histoire de « La Croix » 1883-1983, Le Centurion, Paris, 1988, 471 p.

2. Voir par exemple René D'OUINCE, **Un prophète en procès : Teilhard de Chardin dans l'Eg
de son temps**, Aubier, Paris, 1970, 262 p.

3. Henri DE LUBAC, **Mémoire sur l'occasion de mes écrits**, Namur, 1989, 400 p. (autobiograp
intellectuelle bourrée de documents d'époque).

esroches et l'affaire Montuclard. On regretra aussi qu'il s'intéresse en priorité aux éboires, majeurs il est vrai, de sa province, elle de Paris, dite de France. Lyon et Toulouse ont moins bien servies, ce qui gomme quelque peu la diversité de l'Ordre dans l'Hexagone : la position originale de Jacques Loew, dominicain en milieu ouvrier marseillais, n'est is suffisamment explicitée. Mais, pour essentiel, le contrat est rempli.

L'affaire des prêtres-ouvriers, F.L. la prend idemment par le biais dominicain. Or une lle approche pose autant de problèmes qu'elle n'en résout. Et d'abord est-elle légitime ? A n'en pas douter, si l'on tient compte fort contingent que l'Ordre fournit à l'expérience, ainsi que de l'exacte superposition chronologique de la « purge » dominicaine à interruption de celle-ci (février-mars 1954). ais la démonstration n'est que partiellement onvaincante. Vivant en communautés proches de couvents amis, mieux formés intellectuellement et soutenus par des théologiens en nom, les dominicains-ouvriers sont-ils représentatifs de la majorité des prêtres au travail ? preuve reste à faire. Elle aurait conduit F.L. écrire un autre livre, qui manque tant, à la ite de **Naissance des prêtres-ouvriers** Emile Poulat [4] : l'aventure du mouvement tre 1947 et 1954. Existe-t-il d'ailleurs un n organique entre les deux affaires ? F.L. nfirme le rôle capital du père Chenu dans accompagnement théorique des p.o. Il souligne aussi l'insistance de Rome à voir dans Ordre en France le pilier de leur résistance. ais Congar est d'abord un théologien, et oisselot un éditeur, dont les rapports directs ec l'expérience sont minces. En revanche, us deux, et Féret avec eux, sont depuis longmps suspects à Rome pour leurs recherches vantes et leur influence apostolique. Ne ut-on donc plaider la thèse de l'occasion, isie en Curie, d'en finir avec des hommes sur lesquels plane la sanction dès 1939 ou 1942 ? Du côté des censeurs comme de leurs victimes, on s'exagère à dessein le rôle précis du pilotage des prêtres-ouvriers dans la décision de « purge ». Alibi ou vrai motif ? La question n'est pas pleinement éclaircie par l'accrochage de F.L.

Sur le climat romain qui préside aux sanctions et sur ce qu'il appelle le « système », celui-ci apporte beaucoup. Il démonte sans fard le mécanisme du différend franco-romain et des méthodes quasi policières utilisées pour le réduire. Les documents largement cités sont accablants. Mais F.L. bute à son tour sur la difficulté qu'ont rencontrée ceux qui l'ont précédé dans l'approche des procédures vaticanes : l'absence ou la minceur des sources émanant de l'autorité. De ce fait, il répond moins bien à la question de l'identité des fauteurs de condamnation qu'à celles concernant leurs raisons et leurs procédés. Les archives vaticanes n'apporteront sans doute plus de révélations, mais elles demeurent indispensables pour démêler le jeu complexe entre une Secrétairerie d'Etat bicéphale (Montini et Tardini), la Congrégation des religieux, la Curie généralice de l'Ordre... et le Saint-Office bien sûr ; d'autant que les mêmes personnages circulent d'une instance à l'autre. F.L. a judicieusement exploité la source de remplacement que constituent les dépêches nourries et documentées de l'ambassadeur de France près le Saint-Siège, Wladimir d'Ormesson. Celles-ci ne sauraient pourtant se substituer aux papiers des « organes » vaticans [5].

Même incertitude, pour le même motif, sur l'attitude des évêques français. Faute d'un accès aux archives diocésaines, F.L. doit se contenter de leurs prises de position publiques et d'échos privés, dominicains principalement. Cela l'empêche d'établir la typologie fine d'un corps très partagé sur le *double* problème du

Casterman, Tournai-Paris, 1965, 538 p.

Le meilleur connaisseur actuel de la Curie sous Pie XII est Andrea Riccardi : voir, par exemple, n **« Partito romano » nel secondo dopoguerra (1945-1954)**, Morcelliana, Brescia, 1983, 254 p.

rôle des religieux et de celui des prêtres-ouvriers. Peut-être aurait-il pu insister davantage qu'il ne le fait sur un mécontentement quasi général devant l'ingérence, réelle ou supposée, des premiers dans l'action pastorale ; et distinguer mieux ce mécontentement de la mauvaise conscience face au monde ouvrier qui incite à préserver tant que possible les seconds. Liénart lui-même s'en prend aux théologiens, mais protège ses dominicains au travail.

Est-ce la carence des sources, ou plus simplement le fait que F.L. est lui-même frère prêcheur de la province de France et engagé dans une vie professionnelle, qui confère à certaines de ses analyses une allure quelque peu simplificatrice ? Il lui arrive en effet de passer sans transition d'un effacement excessif derrière les documents à une intervention directe dans les débats qu'il évoque. De la première tendance, nous voulons pour preuve la reprise sans commentaire de l'équation chère aux prêtres-ouvriers et à leurs défenseurs : monde ouvrier = classe ouvrière = Mouvement ouvrier (à majuscule) = mouvance du Parti communiste français. Certes, l'équation fonctionnait mieux en 1954 qu'aujourd'hui ; mais elle était déjà contestée, y compris par des chrétiens, les minoritaires de la C.F.T.C., par exemple. N'y a-t-il rien à dire, surtout, de son caractère quasi dogmatique et du fossé qui sépare celui-ci de la réalité du stalinisme dernière manière ? Pour rétablir cette distance, il aurait fallu que F.L. accorde plus d'intérêt au contexte général de la crise, qu'il traite en quelques pages introductives, avant de se plonger dans les intrigues ecclésiastiques. Il faudra bien répondre un jour, sans passion, à la question qu'il reproche aux adversaires du mouvement de poser : a-t-il peu ou prou succombé, ce mouvement, à la tentation du compagnonnage « progressiste » avec « le Parti » ?

De la seconde tendance témoignent, à notre sens, les développements plus théoriques sur le sacerdoce ou l'obéissance. De façon co
préhensible mais schématique, F.L. ten
réduire la complexité des deux problèmes
dualisme qui aurait opposé les partisans d
sacerdoce renouvelé et d'une obéissance
tique, et *tous* leurs contradicteurs, quelle
soit leur position ecclésiale. Mais n'existe
vraiment que des nuances négligeables en
Ancel, Chavasse ou Soras, et les consulte
du Saint-Office ? Certes, le premier cité s'
démarqué de Chenu sur les prêtres ouvre
il sera pourtant l'un des principaux vecte
d'une prolongation amputée de l'entrepr
sous le nom de Mission ouvrière. Mais F
fidèle aux victimes de la tourmente de 19
n'accorde pas à celle-ci l'importance hist
que qui, tant bien que mal, fut la sien
Comme la crise « moderniste » avant elle
crise « progressiste » se joue moins en
qu'en polyphonie ; et les noms évoqués, a
quels on pourrait joindre ceux de quelques é
nences, occupent une place intermédiaire d
un éventail d'attitudes très diversifiées. Su
seul problème des « stratégies catholiques
monde ouvrier », le livre sans prétention
Robert Wattebled, paru peu après celui de F
jalonne cet éventail, de Jacques Loew à J
nesse de l'Eglise en passant par *Mas*
ouvrières ou Madeleine Delbrêl [6].

Il était impossible à F.L. de rester de m
bre dans le récit d'une affaire aussi dou
reuse pour les siens ; d'une affaire qui c
porte, répétons-le, nombre d'aspects ré
tants. Mais engagement personnel et rec
che scientifique ne font pas forcément
ménage. La froide autopsie des procédu
hiérarchiques est aussi efficace que des ju
ments de valeur souvent manichéens. F.
excelle d'ailleurs, même s'il se laisse par
entraîner par ses sympathies. Et il nous f
nit ainsi la chronique minutieuse d'un triste
sode où l'Eglise catholique a plus perdu
notoriété qu'elle n'a gagné en cohé
interne. Si la discussion reste légitimen

6. Robert WATTEBLED, **Stratégies catholiques en monde ouvrier dans la France d'après-gue**
Editions Ouvrières, Paris, 1990, 310 p. ; sur l'attitude de Madeleine Delbrêl, voir le numéro s
cial que lui a consacré **Le Supplément**, 173, juin 1990.

verte sur plusieurs thèmes, cette œuvre arquante est d'ores et déjà devenue une référence indispensable pour tous ceux qu'intéresse ce moment clé de notre histoire religieuse proche.

Etienne FOUILLOUX

Eglise et histoire de l'Eglise en Afrique, ctes du Colloque de Bologne (22-25 octobre)88), G. RUGGIERI éd., Paris, Beauchesne,)88, 393 p.

Cette publication en français des Actes du lloque international organisé par l'Institut ur les sciences religieuses de Bologne et par cole française de Rome rassemble dix-neuf posés : outre leur haut niveau scientifique, ux-ci constituent un ensemble très riche par variété des horizons explorés, des expériens de base et des origines des intervenants storiens, islamologues, théologiens africains européens). Un autre intérêt de ces Actes t d'offrir des informations générales et profondies sur l'Afrique (faits religieux, polities, culturels) à un moment où on parle aucoup d'un Synode africain.

Le premier article, qui peut être considéré mme une introduction, essaie d'analyser la ntation permanente que connaît l'Eglise, ème en Afrique, de s'installer dans une mentité de chrétienté. Les cinq grandes sections mblent guidées, malgré des divergences parentes, par une même idée : comment ont olué les projets de chrétientés, surtout en pport avec l'Afrique, et comment faudray renoncer ?

Des questions à partir du passé

Ce sont des études sur certains aspects hisiques spécifiques à l'Eglise africaine. Char Pietri montre que, du début de la christiaiation au milieu du III[e] siècle, l'Eglise en Afrie du Nord a eu une organisation qui lui était opre, ne serait-ce que par le grand nombre èvêques. Cette situation n'était pas sans rapport avec le contexte religieux local à cette époque, caractérisé entre autres par une forte influence du judaïsme. André Vauchez souligne que l'idée de mission a évolué dans le temps et l'espace selon les divers acteurs ou protagonistes. Puis François de Medeiros fustige la structure et la mentalité de domination, sous-jacentes au projet d'évangélisation au XVI[e] siècle ; il cherche à comprendre comment l'Europe chrétienne a pu trouver normale la traite négrière et termine en attirant l'attention sur un fait historique : le commerce triangulaire comme premier cas de concours de trois continents pour résoudre des problèmes économiques.

2. L'idéologie et la pratique missionnaires

C'est encore la problématique des missions qui est conductrice, mais appliquée aux deux derniers siècles. Au bout du fil, précise Jacques Gadille, même s'il y a eu, avec l'évangélisation, « la transmission qualitative d'une expérience de vie globale » proche de l'initiation africaine, d'une manière générale « la mission s'est prêtée à la domination coloniale, l'a préparée et soutenue » : ce qui n'a pas permis l'échange culturel qu'elle aurait pu occasionner et qu'il faut promouvoir aujourd'hui. Georg Kretschmar termine son exposé sur l'idéologie des missionnaires occidentaux en invitant à repenser dans le cadre des démarches œcuméniques la rencontre missionnaire de l'Europe avec l'Afrique et l'Amérique. Paul Rutayisivé souligne pour sa part comment l'évangélisation s'est faite dans l'intolérance, en s'appuyant sur l'histoire de l'Eglise du Burundi et aussi sur des tentatives d'africanisation par l'indigénisation des ouvriers apostoliques, par le recours aux catéchistes et par la formation de prêtres africains. Pour Jean Ilboudo, il faudra passer de l'histoire des missions en Afrique à l'histoire de l'Eglise africaine, qui commence seulement à partir du moment où ce continent n'est plus le projet des autres, où on prend en compte la position des indigènes.

3. Le rapport avec l'islam

A propos de l'histoire de la pénétration et de l'influence musulmanes en Afrique, Patrick J. Ryan constate que le christianisme et l'islam ont en commun d'avoir été implantés par l'entreprise de guerriers et de marchands, ce qui n'est pas sans incidences sur l'africanisation de ces deux religions et laisse la porte ouverte pour des relations pacifiques. Joseph Kenny va plus loin en montrant que l'islam n'est pas plus africain que le christianisme et qu'à chances égales, le second progresse mieux sur cette terre que l'islam. Son étude très approfondie des rapports entre les deux au Nigeria mérite un intérêt particulier.

4. Le processus actuel de l'africanisation du christianisme

Cette section réunit trois interventions qui constituaient un mini-colloque de théologie africaine, en lien avec celui des historiens. Alphonse Ngindu Mushete fait remarquer que si l'*aggiornamento* en Europe concerne le dialogue entre le présent et le passé européens, en Afrique il est d'abord question de lier l'aujourd'hui africain avec l'aujourd'hui et le passé européens. Il poursuit donc en affirmant que l'inculturation devra aller plus loin : intégrer le passé religieux, politique et culturel de l'Afrique, et considérer tous les niveaux de bouleversements dans la société. Après avoir analysé rapidement les diverses théories de l'évangélisation — celles du salut des âmes, de l'implantation, de l'adaptation, de l'inculturation (à encourager) —, l'auteur suggère trois priorités pour la recherche théologique : théologie de la culture, de la promotion humaine et de la fraternité, de l'œcuménisme et de l'ouverture au dialogue. Pour Sidbé Semporé, l'africanisation doit aller jusqu'à la restructuration même de l'Eglise ; il plaide alors pour créer des paroisses à taille humaine et pour augmenter le nombre de prêtres en les répartissant en deux catégories : les « célibataires bien instruits » et les « généralement mariés formés sur le tas ». Il préconise ensu de fonder des ministères nouveaux pour laïcs qui seront au service des communaut et suscités en leur sein : ministère de la par pour le témoignage *(martyria)*, ministères communion (allant de la réconciliation à la c sultation) pour la *koinonia*, et ceux de la *d konia* qui incarneraient dans les commun tés la dimension de la justice et de la pa Quant à François Kabasele, il développe ce se fait et ce qui peut se faire pour que les A cains parviennent à habiter leurs célébratio liturgiques.

5. Problèmes de méthode pour une histoire l'Eglise en Afrique

Au-delà de stricts problèmes de métho ces études essaient de situer l'histoire par r port à la théologie et aux sciences humain et de mettre en relief l'importance de l'histo pour la vie de l'Eglise africaine contemporai Giuseppe Ruggieri veut répondre à la que tion : est-il possible de faire une histoire l'Eglise sans hypothèse de lecture ? Si Amérique latine, l'hypothèse est celle de théologie du pauvre à libérer, on peut par pour l'Afrique de celle du sujet cultur l'auteur souligne toutefois que cette subor nation de l'histoire à une théologie peut av de graves conséquences, comme elle en a par le passé. Certes, on ne peut pas faire fi la connaissance croyante en histoire l'Eglise, mais « la théologie est elle-même objet, donc un fait humain dont il faudra co truire le sens » : « l'histoire de l'Eglise d avoir recours à l'intentionnalité de l'expérier croyante, mais il s'agit d'une intentionna documentée », ce qui implique qu'elle soit raliste et falsifiable. Bertin Agbobly-Atayi r pelle ensuite que l'historien de cette Eglise peut pas faire l'économie du recours aux so ces orales, donc à l'histoire de leur Eglise t que les Africains la portent eux-mêmes. Er Goudjinou Pierre Mêtinhoué, en s'inspirant s tout du Bénin, montre l'importance que re

our les Eglises d'Afrique la connaissance de histoire générale et religieuse de ce continent, e son passé culturel et politique, en lien avec évangélisation.

Léopold GOGA

Robert CASPAR, **Pour un regard chrétien ur l'islam,** Centurion, 1990, 206 p.

Ce nouvel ouvrage sur l'islam comme reli-ion, qui s'ajoute à de nombreux autres publiés es dernières années, a son originalité propre : s'adresse aux chrétiens qui veulent rencon-rer les musulmans dans leur foi, dans leur rière, et il veut les aider à s'affranchir des cli-hés passe-partout qui ont trop longtemps blo-ué toute avancée dans les échanges. En xposant tour à tour l'essentiel du culte, du ogme, de la mystique, l'auteur esquisse à haque étape ce que peut être une attitude hrétienne face aux croyances et aux prati-ues musulmanes. R. Caspar sait de quoi il arle : il n'est pas seulement un spécialiste, n professeur de théologie, il vit aussi depuis es années en Tunisie au plus près des gens. n ce sens, ces pages sont un témoignage. xpert au concile Vatican II, il travaille cons-amment à former des chrétiens à une ouver-ure intelligente au monde musulman : le livre mane de cet effort. C'est dire que nous avons à un outil précieux pour les relations islamo-hrétiennes, même pour des musulmans.

Pourtant je ne suis pas tout à fait satisfait. 'attendais que l'auteur aborde ce qui me sem-le un problème-clef, soit à propos de la foi, oit dans son chapitre sur Dieu, ou sur les Ecri-ures, ou sur les prophètes, ou encore quand est question de Jésus ; il aurait pu l'aborder ussi en traitant de la mystique ou encore de eschatologie (ce dernier chapitre me paraît le lus faible, qui traite plus des croyances sur au-delà que d'eschatologie proprement dite) : e veux parler de l'*Alliance.* Je sais que le Coran en parle peu explicitement ; et les théo-ogiens musulmans s'y sont peu arrêtés. Mais 'est constamment sous-entendu ; et mettre n lumière cette question permet, me semble-t-il, de discerner avec plus de vigueur les con-vergences du christianisme et de l'islam, et leurs refus réciproques. Je suis bien d'accord avec R. Caspar pour affirmer l'importance de notre commun monothéisme, mais nous avons aussi en commun que ce Dieu unique fait alliance avec les hommes. Il est bien difficile de comprendre quoi que ce soit à l'islam si nous n'avons pas repéré la place du *mithâq,* le pacte adamique (Coran 7, 172 ; 20, 115 ; ainsi que 2,30 et 33, 72...). Pour ces textes, les Ecritures, dont le Coran lui-même, sont rappels de ce contrat primordial ; la lecture juive et chrétienne des Ecritures voit venir une alliance en promesse. Dès lors qu'on a saisi ces différents régimes de relations entre Dieu et l'homme, on voit mieux ce que sont les pro-phètes, ces hommes de l'alliance par excel-lence, ici et là. Qu'est-ce que l'eschatologie sinon l'alliance accomplie ? En islam, c'est la réalisation parfaite de la créature dans ses rela-tions au Créateur, telles que celui-ci les a décrétées dès l'advenue d'Adam, se faisant le *Wali,* le protecteur, de ceux qui ont cru et qui obéissent. En christianisme, c'est la consom-mation d'une union mystérieuse promise par Dieu avec lui-même, en lui-même, dans l'amour qu'il est. Les mystiques sont par là engagées dans deux dynamiques différentes, mais pas nécessairement en contradiction. Bref, avec l'islam, nous n'avons pas seulement en commun le Dieu unique, mais le Dieu d'alliance. Aux théologiens d'étudier, d'abord sans doute d'un point de vue historique et exé-gétique, les relations entre les différentes alliances dans les Ecritures : qu'est-ce donc que le pacte originel en Adam qu'évoque le Coran ? Quelles traces en trouve-t-on dans la Genèse ? Dans cette optique, nous sortons des confrontations dogmatiques souvent obscu-res, pour nous attacher aux enjeux que sous-tendent les credos, c'est-à-dire notre avenir à tous. Pour une vision chrétienne de l'islam, la question n'est pas accessoire, ni pour une théologie de la rencontre islamo-chrétienne.

René Luc MOREAU

Xavier de MONTCLOS, **Histoire religieuse de la France** (Que sais-je ?), P.U.F., 1990, 128 p.

Cet exposé sur un sujet et une période très vastes est fort ramassé, si l'on ne tient compte que du nombre de pages. On passe vite de siècles en siècles : par exemple, de l'époque carolingienne aux Ordres mendiants en évoquant la réforme clunisienne en une seule page. Toutefois, l'œuvre est dense et fait profiter le lecteur des nouveaux éclairages apportés à l'histoire religieuse dans les trente dernières années, en particulier par le groupe de chercheurs lyonnais dont l'auteur fait partie. On ne s'étonne donc pas que l'histoire des mentalités prédomine sur celle des événements et des institutions. Le sujet du livre est le peuple gaulois, puis français, dans son rapport à l'invisible et au transcendant, que ce soit dans l'Eglise catholique ou dans les cultes dis dents, le paganisme, le judaïsme ou mê l'anticléricalisme déiste. L'opposition entre et religion est atténuée dans cette perspecti où l'on trouve normal que le christianis assume la religiosité populaire des paysans c tes. Très sociologique, l'histoire reste né moins sensible à l'intensité spirituelle qui dégage des grands mouvements réformate tant orthodoxes qu'hétérodoxes, et de le inspirateurs. Vers la fin, un résumé intéress fait le point sur les rapports entre existen chrétienne et modernité. Un bon « Que sa je ? » qui, s'il est conçu pour la vulgarisati est digne d'intéresser les meilleurs spéc listes.

Claude GERES